

Barcelona

METROPOLIS

Revista d'informació
i pensament urbans

Núm. 81
Hivern 2011
Preu 3€

**Entrevistes amb Martha C. Nussbaum
i Roger Bartra**

**Una utopia inacabada: Évry, la tercera
perifèria**

És mort el multiculturalisme?

On va el disseny?

Històries de vida: El clan de Grina

Ajuntament de Barcelona



**Menjador Social
Paral·lel**

Quadern central

La pobresa que ve

Amb articles de Luis Enrique Alonso, Vicenç Batalla, Fina Birulés, Kim Bradley, David Casassas, Agustí Colomines i Companys, Sergi Doria, Josep Lluís Fecé, Wenceslao Galán, Daniel Gamper, Alicia García Ruiz, Catalina Gayà, Daniel Giralt-Miracle, Riie Heikkilä, Rafael Ibáñez Rojo, Gregorio Luri, Xavier Manteca, Amado A. Millán, Tariq Modood, David Moriente, Cristóbal Pera.



© Pepa del Pozo



© M. Turkia / AFP / Getty Images



© Anna Boyé

Editorial

Canviar d'idees, canviar de vida

Manuel Cruz

Probablement, un dels serveis de més utilitat que pot prestar un pensador al seu temps és cridar l'atenció sobre aquelles idees, categories, argumentacions i discursos que són utilitzats pels seus contemporanis amb tota normalitat i sense consciència de la seva condició d'artefactes; és a dir, de construccions teòriques susceptibles de ser sotmeses, per tant, a revisió crítica. Un bon exemple d'aquestes construccions potser el representa la distinció entre l'àmbit de la raó i l'àmbit de les emocions, els sentiments, les passions; una distinció que avui dia hem incorporat al nostre discurs quotidià com si constituís una evidència incontestable, quan, de fet, sabem que és una distinció datada i, a més, recent des del punt de vista històric (és cosa de la modernitat).

Per què aquest assumpte mereix ser pensat aquí? Perquè, amb independència de l'enorme importància que té l'esfera emotiva en la vida dels éssers humans, el fet és que, des del punt de vista col·lectiu, aquesta distinció la fem coincidir d'alguna manera amb l'àmbit públic i el privat. No s'acostuma a enunciar perquè es dona per descomptat: en l'esfera pública és on es raona i s'argumenta i, en canvi, les emocions i els sentiments pertanyen a l'esfera privada. Això és així fins a un punt que moltes persones consideren com un senyal de *classe* (alta, se sobreentén) la capacitat per no expressar les emocions en públic i atribueixen la incontinència d'aquestes als sectors populars (si no a països i societats subdesenvolupats).

Es pot observar que aquesta distinció coincideix quasi exactament amb l'altra, la qual dobla i reforça, que és la que separa allò masculí i allò femení. Tradicionalment, l'esfera pública ha estat dominada pels homes (els quals tenien absolutament interioritzat que per cap concepte no podien, per exemple, permetre's debilitats com ara plorar en públic), mentre que l'àmbit domèstic era el territori de les dones (de les quals es predicava precisament com una vir-

tut la *sensibilitat*). És veritat que aquests pols ja no tenen l'eficàcia d'antany, i probablement haurem de saludar aquest desglaç com un avenç. Però, per si de cas, cal no afanyar-se a celebrar la victòria. No solament perquè encara no sigui completa, sinó –cosa que seria molt més greu– perquè no se sap mai si allò que substitueix el que és vell millora l'anterior o, per contra, fa bo el que hi havia abans.

Intentem exemplificar aquestes últimes reserves. Algú podria pensar que la incorporació massiva de les dones a l'àmbit laboral ha comportat una alteració radical dels rols masculí i femení i, de la mateixa manera, de les expectatives que cadascun dels membres de la parella mantenia respecte de l'altre. Tanmateix, les expectatives no es treuen del cap a través d'una mera decisió, precisament perquè la interiorització d'aquestes forma part del procés de socialització dels individus en aspectes bàsics, estructurals. És per això que no és pas estrany que moltes dones, que retreuen en abstracte als homes un determinat tipus d'actituds (perquè constitueixen seqüeles d'un discurs patriarcal, per exemple), s'afanyin a criticar els seus companys quan creuen percebre-hi manca d'iniciativa, de coratge, de decisió; és a dir, d'aquelles virtuts clàssiques associades a la masculinitat que, un minut abans, elles mateixes havien estat criticant.

Sens dubte, podríem trobar contradiccions semblants en els homes. En certa manera, tant és: les d'elles i les d'ells mostrarien que les idees més importants que conformen l'atmosfera d'una època, lluny de ser simples joguines especulatives per als amants de la contemplació, constitueixen les eines imprescindibles per sortir-nos-en en el món. És per això que qualsevol alteració que s'hi produeixi representa un desafiament, tan apassionant com arriscat, a viure d'una altra manera. **M**



Barcelona METRÒPOLIS **número 81, hivern 2011**

Editor

Ajuntament de Barcelona.

Consell d'Edicions i Publicacions

Ignasi Cardelús, Enric Casas, Eduard Vicente, Jordi Martí, Jordi Campillo, Glòria Figuerola, Víctor Gimeno, Màrius Rubert, Joan A. Dalmau, Carme Gibert, José Pérez Freijo.

Edició i producció

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat.
Director: Enric Casas.

Direcció d'Imatge i Serveis Editorials.

Director: José Pérez Freijo.

Passeig de la Zona Franca, 66. 08038 Barcelona.
Tel. 93 402 30 99.

Direcció

Manuel Cruz.

Direcció editorial

Carme Anfosso. Tel. 93 402 31 11.

Edició de textos

Jordi Casanovas. Tel. 93 402 31 08.

Redacció

Margarida Pont. Tel. 93 402 30 87.

Coordinació Quadern central

Alicia García Ruiz i Luis Enrique Alonso.

Col·laboradors habituals

Catalina Gayà, Sergi Doria, Gregorio Luri, Lilian Neuman.

Col·laboradors en aquest número

Luis Enrique Alonso, Vicenç Batalla, Fina Birulés, Kim Bradley, David Casassas, Colectivo Ioé, Agustí Colomines i Companys, Josep Lluís Fecé, Carlos Jesús Fernández Rodríguez, Wenceslao Galán, Daniel Gamper, Alicia García Ruiz, Daniel Giralt-Miracle, Ignacio González Sánchez, Riie Heikkilä, Rafael Ibáñez Rojo, Xavier Manteca, Amado A. Millán, Tariq Modood, Empar Moliner, David Moriente, Cristóbal Pera, Jaume Radigales, José Manuel Rodríguez Victoriano, Antonio Santos Ortega, Anabella L. Di Tullio.

Disseny original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Disseny i maquetació

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografia

Gianluca Battista, Dani Codina, Laura Cuch, Antonio Lajusticia, Guido Manuilo, Layetanaoffice, Rodrigo Llopis, Christian Maury, Eva Parey, Pere Virgili, Kai Widell.

Fotografia Quadern central

Guido Manuilo.

Arxius

Ciné-Tamaris, Corbis / Cordón Press, Fundació “la Caixa”, Getty Images.

Il·lustracions

Adrià Llarch, Cristina Sampere.

Correcció i traducció

Babel Traductors, L'Apòstrof SCCL, Tau Traductors, Daniel Alcoba.

Edició de web

Miquel Navarro.
Manfatta SL.

Gestió editorial

Jeffrey Swartz.

Administració general

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10.

Gestió administrativa BM

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91. jnovell@bcn.cat.

Distribució

M. Àngels Alonso.

Tel. 93 402 31 30 · Passeig de la Zona Franca, 66.

Comercialització

Àgora Solucions Logístiques, SL. Tel. 902 109 431.
info@agorallibres.cat.

Dipòsit legal

B. 37.375/85 ISSN: 0214-6223.

Adreces electròniques

bcnrevistes@bcn.cat
www.bcn.cat/publicacions
www.barcelonametropolis.cat
http://twitter.com/bcnmetropolis.

Els articles de col·laboració que publica Barcelona METRÒPOLIS expressen l'opinió dels seus autors, la qual no ha de ser necessàriament compartida pels responsables de la revista.

Els continguts de Barcelona METRÒPOLIS es troben disponibles en català, castellà i anglès a la pàgina web de la revista sota una llicència Creative Commons de Reconeixement-No comercial-Compartir Igual 2.5 Espanya. Més informació a www.barcelonametropolis.cat.

Consell de redacció

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Ignasi Cardelús, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Héctor Santcovsky, Jeffrey Swartz.

Comitè assessor

Marc Augé, Jordi Borja, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Massimo Cacciari, Victòria Camps, Horacio Capel, Manuel Castells, Paolo Flores d'Arcais, Nancy Fraser, Néstor García Canclini, Salvador Giner, Ernesto Laclau, Sami Naïr, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespín.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaça pública

4 El dit a l'ull

Creuar el llindar
Wenceslao Galán

6 La mirada de l'altre

Publicitat fallida
Kim Bradley

8 Des de l'altra riba

La teoria del càncer. Ciutat i usos
Agustí Colomines i Companys

10 Metropolítica

Una utopia inacabada: Évry, la tercera perifèria
Vicenç Batalla

18 Massa crítica

Martha C. Nussbaum: "Sense una ciutadania independent no podem parlar de democràcia, sinó d'alguna forma de feixisme"
Entrevista de Fina Birulés i Anabella L. Di Tullio

26 De prestat

És mort el multiculturalisme?
Tariq Modood

32 D'on venim / A on anem

Explotació animal: límits i redefinicions
L'animal, la carn i el comensal
Amado A. Millán
El benestar dels animals de granja
Xavier Manteca

38 Veu convidada

Cultura de la salut: un canvi de paradigma
Cristóbal Pera

Quadern central

La pobresa que ve. De l'exclusió a l'abandó

50 Els nous rostres de la pobresa

Luis Enrique Alonso / Alicia García Ruiz

52 El retorn de la gran depressió

Rafael Ibáñez Rojo

56 Exclusió social i esport

Antonio Santos Ortega

60 Pauperisme i marges en l'art contemporani

David Moriente

64 La modernització de la pobresa

Luis Enrique Alonso

68 Invisibilitat i límits de la ciutadania

Alicia García Ruiz

72 Ciutat, pobresa, presó: uns orígens compartits

Ignacio González Sánchez

76 Protesta i formes de vida alternatives

Carlos Jesús Fernández Rodríguez

80 Una excursió de "classe" a Finlàndia

Riie Heikkilä

84 Propostes / respostes

Renda bàsica i noves relacions laborals, per David Casassas. Els "infoexclusos" del capitalisme, per José Manuel Rodríguez Victoriano. Madrid, una ciutat dual, per Colectivo Ioé

Ciutat i poesia

90 Nocturn per a acordió

Joan Salvat-Papasseit

Observatori

92 Paraula prèvia

On va el disseny?
Daniel Giralt-Miracle

95 Zona d'obres

El Pont de la Girada, per Daniel Gamper. Piratas de textos. Fans, cultura participativa y televisión, per Josep Lluís Fecé. ¡Vivir!, per Sergi Doria. Vides improbables, per Jaume Radigales. Radar. Revista de Arte y Pensamiento del MUSAC, per Marga Pont.

100 Racons vius

La Escocesa
Gregorio Luri

102 Històries de vida

El clan de Grina
Catalina Gayà

108 En trànsit

Entrevista amb Roger Bartra
Alicia García Ruiz

112 Nova memòria

Cocteleries
Empar Moliner

Portada i contraportada

Fotos: Guido Manuilo

Prendre la paraula només per expressar la frustració social amagada en el model Barcelona, la resignació general amb què hem d'adaptar-nos a aquest joc, no ens torna una vida política.

Creuar el llindar

Text **Wenceslao Galán** Professor de filosofia a la UOC.
Membre del col·lectiu Espai en Blanc

El director d'aquesta revista m'escrigué per oferir-me la secció que esteu llegint: "El dit a l'ull". Diu que es tracta de mostrar una "mirada radical" sobre la metròpolis, per a la qual m'ofereix tota la seva complicitat. Puc atacar sense censures el model Barcelona, defensar l'okupació i fins i tot fer algun acudit, m'imagino, sobre l'alcalde.

Me'l crec. Sento que el director és una persona sincera i li agraeixo que ens consideri còmplices. Però el lector pot estar tranquil; no vull pas ficar-li cap dit a l'ull. I si volgués fer-ho, no triaria un mitjà com aquest. Seria com enfrontar-me a la llei... denunciant-la al jutjat.

En efecte, el lector sap que publicar aquí un discurs "radical" contra Barcelona no té cap efecte radical sobre Barcelona. Al contrari, confirma la tolerància infinita d'un model que fins i tot paga als seus crítics perquè li fiquin el dit a l'ull. Així doncs, el lector es mira l'article, jo cobro els meus diners i, llevat d'una lleugera picor a la vista, tots en pau.

Succeeix el mateix que passava amb aquells avantguardistes que, sentint-se capturats en les relacions burgeses amb l'art -autor, públic, museu...-, intentaven subvertir-les amb infraccions escandaloses, que al capdavant només confirmaven la validesa d'aquelles mateixes relacions, que en si mateixes induïen a l'escàndol com una forma irònica de legitimar-se: digues el que vulguis contra el museu, però fes-ho al museu.

Si el mitjà és el missatge, no hi ha missatges crítics, sinó mitjans crítics d'elaborar i compartir un missatge. I, com el lector sap, aquest no n'és un. Mostrar en aquesta revista una mirada subversiva sobre la ciutat no té més valor que el d'un distanciament subjectiu, un acte d'ironia estrictament "privat" (aquí té el micròfon: digui el que vulgui en un minut), adaptat i conforme, encara que pretengui el contrari, al joc infinitament liberal de la metròpolis. Aquest és el seu límit polític objectiu.

Qui omet aquesta veritat, qui parla sense qüestionar-se on i de quina manera ho fa, com si la força de la crítica es trobés en el contingut de les paraules i no en les regles que institueixen la seva comunicació, només posa en escena un simulacre de resistència, una petita impostura, innocent o perversa, per la qual ni el lector ni jo sentim ara cap interès.

Sens dubte, el lector i jo tenim molt a dir-nos sobre Barcelona, molt sobre una metròpolis que al cap i a la fi és el

nostre lloc, el món on tirem endavant les nostres vides. Un món que ens agrada i ens desagrada, ens sedueix i ens revolta, ens reté i ens fa fora. Tenim molt a parlar, en definitiva, sobre un model social innegociable, que ens desposseeix de la nostra vida política a canvi de compensacions enormes, anodines o miserables. Però no aquí, no d'aquesta manera, no investits ell de lector i jo d'autor, ell de públic i jo de crític, ell d'home anònim i jo amb la meua signatura, perquè llavors les paraules ja neixen derrotades.

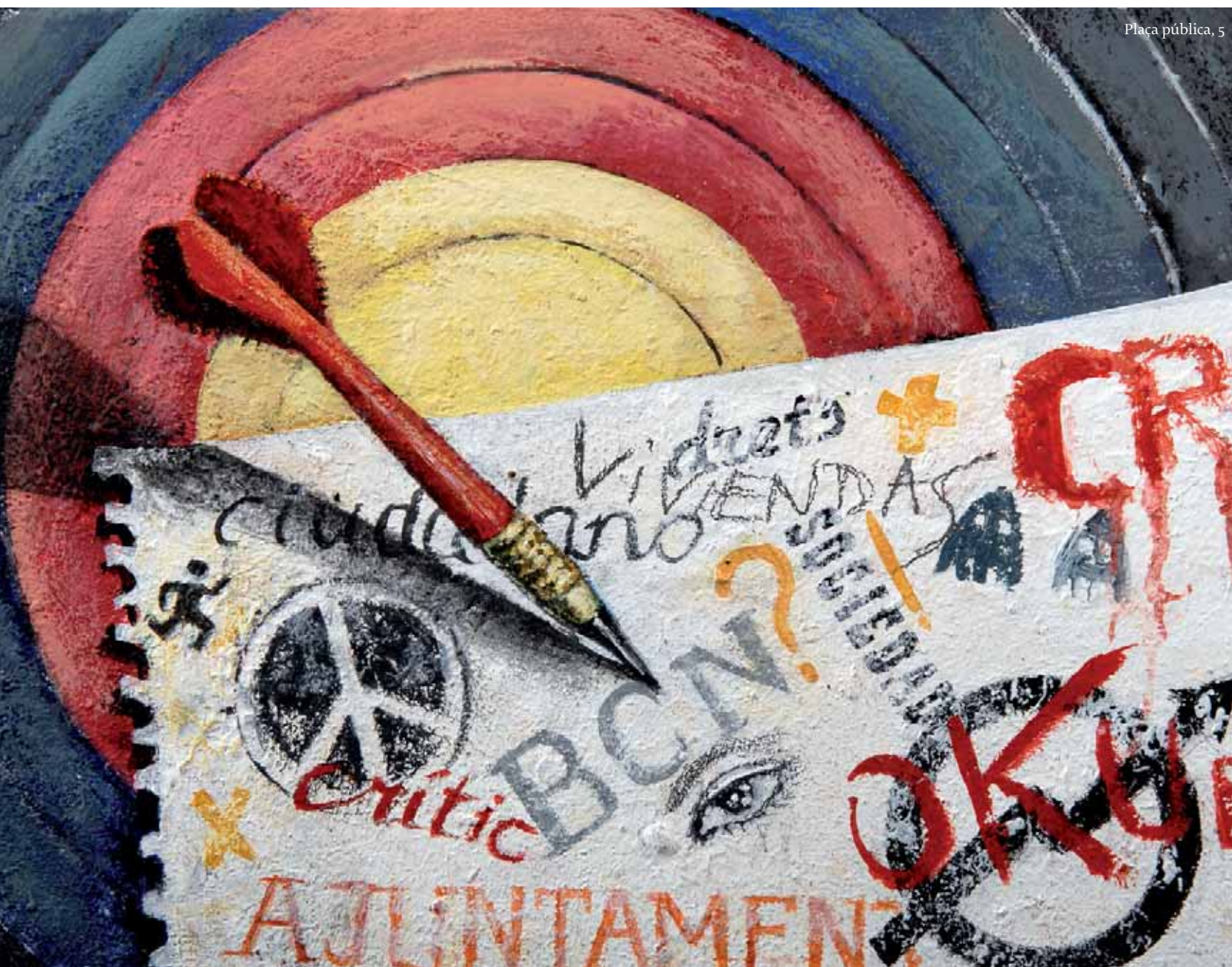
No sorgeixen en la trobada amb la vida dels altres, en aquesta tremolor recíproca que ens sacseja i ens enfronta plegats a les nostres relacions, sinó que tornen i tornen repetides en el monòleg del pensament, més contundent com més sol està, i que necessita els altres no per pensar, sinó per ser reconegut.

En aquestes condicions, fins i tot el judici més bel·ligerant sobre la ciutat, el que potser commou i impressiona més el lector, simula una condició política que realment no té. Perquè encara que es refereixi a nosaltres, encara que puguem subscriure'l, no prové de la nostra comunicació, no som nosaltres els qui el produïm. Sorgeix de qui deté el reconeixement institucional per parlar i pensar des d'una tribuna -des d'aquesta, per exemple- respecte de la qual cadascú ocupa el lloc que li toca. Un acte de comunicació, en definitiva, políticament trucat, tan innocent o pervers com els discursos contra el capitalisme anunciats cada temporada al MACBA o a Caixa Fòrum.

Davant d'aquesta confusió, tornar-nos una vida política és donar-nos entre nosaltres el lloc i les condicions on elaborar plegats el sentit de les nostres relacions, la manera en què ens afecta viure en una ciutat així, sota un règim com aquest. Aquesta és, lector, la frontera política de les nostres vides: instituir un espai de comunicació realment subversiu.

Així doncs, no es tracta ja de trencar amb aquest retaule de les besties en què s'ha convertit la ciutat; ni d'indignar-nos pel cinisme sense límit dels seus gestors; ni de celebrar les paròdies del *Polònia*. Perquè en aquests discursos, encara que per un moment sentim el fregament de la veritat, tampoc no se sobrepassa el llindar del que és privat. No es modifica la realitat: es descarrega en el ritual del desafiament, del crit o de la riallada el malestar que produeix en el subjecte; després





© Cristina Samper

d'això, tots dos, realitat i subjecte, restitueixen intacta la seva relació. Aquesta catarsi representa el seu valor genuí.

Prendre la paraula per expressar només la càrrega de frustració social amagada en el model Barcelona, la resignació general i creixent amb què hem d'adaptar-nos al seu joc, no ens torna, lector, una vida política. Aquesta unilateralitat, aquest sentir-nos en la nostra veu només quan donem curs a l'insuportable, implica callar entre nosaltres el benestar que cadascú negocia amb aquest mateix model. I, tanmateix, aquesta negociació, aquesta immensa penombra de pactes i satisfaccions personals, és el veritable lloc sobre el qual se suporta una ciutat així, un règim com aquest.

Exposar davant els altres només allò que rebutgem és com enfrontar-nos als bancs pels diners que efectivament ens expropien, però sense dir quants diners guardem en el compte i amb quin fons d'inversió els protegim. Les paraules susciten en nosaltres l'escena d'un combat imaginari, el fantasma d'una lluita que realment no lliurem, justament perquè el sentit de la realitat –d'entrada, el dels diners amb què sostenim les nostres vides– queda fora del discurs, fora de perill de la nostra comunicació. Mentre ens afecti solament el malestar, mentre la veu que ens donem només parli des del costat de l'odi o la repulsa, continuarem estant –de

manera més real com més tàcita– també del costat al qual ens enfrontem, atrapats en l'ambivalència d'una guerra contra nosaltres mateixos que no podem guanyar ni perdre.

Tornar-nos una vida política és precisament elaborar plegats el sentit d'aquesta ambivalència, recórrer amb els altres, entre nosaltres, els nusos amb què teixim, a soles i en silenci, aquesta xarxa infinita que és la metròpolis. Només en aquest acte de comunicació podem descobrir i alliberar, fins on siguem capaços, la trama d'afectes, densa i complexa, amb què ens embolcalla el model Barcelona: el que ens agrada i el que no, el que ens sedueix i el que ens revolta, el que ens reté aquí i el que ens fa fora. Les paraules creuen aleshores el llinar de l'àmbit polític perquè mostren finalment l'ombra de compensacions –enormes, anodines o miserables– que els ho impedia. Parlarem amb elles, lector, no només d'allò que renuncio a dir en aquest article, sinó dels interessos que em reporta publicar articles com ara aquest.

Potser el lector es preguntarà on ens citarem per a una trobada així, nosaltres els afectats per Barcelona. I llavors potser s'adonarà de fins a quin punt el nostre espai públic ha deixat no solament de ser públic, sinó també de ser espai. Serà el moment de preguntar-se si cal o no cal defensar l'okupació. I fins i tot de fer algun acudit, m'imagino, sobre l'alcalde. **M**



La ciutat es gasta grans quantitats de diners públics en campanyes publicitàries, però la major part són desencertades pel que fa al concepte, el missatge, el disseny i el públic objectiu.

Publicitat fallida

Text **Kim Bradley** Escriptora i corresponsal de la revista "Art in America"

Quan l'any 1989 vaig visitar Barcelona per primera vegada, em va sorprendre la qualitat excepcional de les iniciatives que duia a terme la ciutat per promocionar-se. El material publicitari de l'Ajuntament tenia un disseny de gran qualitat, es presentava de forma molt atractiva i feia referència a tota mena de projectes petits i grans, com ara exposicions, projectes urbans o els Jocs Olímpics. Era evident que els kits de premsa i altres materials promocionals com ara anuncis, pòsters, tanques publicitàries i altres productes similars havien estat pensats fins a l'últim detall.

Vint-i-un anys després, encara conservo com un tresor el que queda d'aquells temps: prospectes, catàlegs i guies, amb fotografies magnífiques, un disseny gràfic elegant i textos molt ben escrits. També recordo, amb una certa nostàlgia, aquella imatge desenfadada i entremaliada de la ciutat que transmetia el logotip "BAR CEL ONA" de Javier Mariscal, un retrat en miniatura d'aquesta assolellada capital mediterrània situada entre la muntanya i el mar. D'això se'n pot dir política de relacions públiques d'alt nivell: inspirada i inspiradora. Em va convèncer a mi, i al munt de turistes que vindrien més endavant, que Barcelona era una ciutat que s'havia de veure. Per si no n'hi hagués prou, després arribaria en Cobi, l'original mascota dissenyada per Mariscal, que ens



© Cristina Samperé

rebria amb els braços ben oberts. Es tractava d'una ciutat on el visitant se sentiria benvingut. Amics per sempre!

Malauradament, després d'aquests inicis brillants, l'estratègia publicitària de la ciutat ha perdut de vista aquells objectius tan clars que s'havia fixat i ha anat a la deriva. Tot i que és cert que multitud de turistes continuen afluïnt a Barcelona, que la ciutat es gasta grans quantitats de diner públic per atreure'ls i que també s'ha ampliat la publicitat adreçada als mateixos barcelonins, la majoria de campanyes de relacions públiques, de màrqueting i de publicitat actuals són completament desencertades pel que fa al concepte, el missatge, el disseny i el públic al que van destinades.

Avui, la primera característica de la publicitat institucional de Barcelona, i la més aclaparadora, és la seva omnipresència. No es pot esquivar: quan obro el diari, trobo incomptables anuncis de la ciutat, i sovint, un suplement especial ben gruixut que fa propaganda d'un altre projecte a gran escala mitjançant articles inacabables i de to eufòric. El meu correu electrònic s'omple de butlletins publicitaris que criden "Creus que ho saps tot sobre Barcelona?", "llegeix-me", "que no se t'escapi res". En el trajecte de cinc minuts que separa casa meua de l'estació de tren, hi ha pancartes penjades als fanals, fullets publicitaris sobre esdeveniments de la ciutat enganxats a les botigues, i un pòster de la ciutat en un gran expositor de metall i de vidre que envaeix la vorera i que dificulta el pas de les mares amb cotxets i de la gent gran. Autobusos turístics pintats de colors llampants passen brogint carrer avall, pintats amb gràfics cridaners que proclamen els trets distintius de Barcelona.

Aquest tipus d'atac visual quotidià que acabo de descriure és tan sols una petita mostra de publicitat institucional fallida. En els últims anys, ens han inundat de campanyes a gran escala que infringeixen la majoria –per no dir la totalitat– de les regles d'una bona pràctica. Com que la llista és llarga, em limitaré a assenyalar alguns dels exemples més representatius d'aquest problema.

Per exemple, què pretén comunicar la campanya "Visc(a) Barcelona"? Sens dubte, l'objectiu que hi ha darrere d'aquesta campanya és promoure l'autoestima cívica, ja que va adreçada als barcelonins i no pas als turistes o als visitants. Tanmateix, sembla que ens diguin que no ens estimem Barcelona com es mereix, cosa que peca de paternalisme. Insinuar que els ciutadans tenen una actitud desconsiderada justament en uns moments en què són profundament conscients dels problemes de la ciutat és un error estratègic greu. L'enfocament de la publicitat municipal s'ha de basar en el respecte de l'estat d'ànim de la ciutadania. Un signe clar que demostra que "Visc(a) Barcelona" ha fracassat és que els meus veïns utilitzen aquesta frase com a conclusió sarcàstica de totes les seves queixes. I una queixa constant és, amb bona raó, l'enorme despesa que suposen aquestes campanyes, que sovint sembla que serveixin més per tapar que no pas per solucionar els problemes reals.

Un altre exemple és la campanya a favor del civisme, "A Barcelona tot hi cap, però no tot s'hi val". Malgrat que l'objectiu és dissuadir, l'eslògan és massa tou i no prou contundent. Les il·lustracions s'assemblen a les d'un còmic i fan gràcia,

però no representen actes reprovables. La multa per aquestes infraccions, que és el que s'hauria de destacar en el disseny, competeix amb l'eslògan destinat a copsar l'atenció. A més, com sembla que la majoria d'autors d'actes incívics són turistes, el missatge seria més efectiu si fos en anglès. Finalment, considero que molts barcelonins, cada vegada més descontents amb la incapacitat del consistori per resoldre els problemes de què tracta la campanya, discreparien profundament de la idea que, a Barcelona, "tot hi cap".

Tanmateix, la publicitat més desastrosa és la que és falsa. Penso en la campanya anomenada "Barcelona, la millor botiga del món", que no arribo a entendre, l'eslògan de la qual, lamentable i vanitós, és simplement mentida. La campanya per a la consulta sobre l'Avinguda Diagonal, que va fracassar i que, de forma deliberada, volia fer creure als votants que tenien tres opcions per triar, constitueix un altre desastre.

Malgrat els esforços destinats a atreure turistes, professionals i empreses estrangeres, la marca Barcelona ha perdut projecció. No n'hi ha prou simplement d'etiquetar amb el nom de la ciutat qualsevol mena d'activitat. Noms d'esdeveniments com ara *Barcelona Shopping Night*, *Barcelona World Race* i *Auto Retro Barcelona* no tenen ni gràcia ni traça, són com correus electrònics escrits en majúscules: es limiten a anunciar "Barcelona" a crits. No ofereixen una imatge captivadora de la ciutat ni tampoc transmeten una idea clara de com és. Els bons publicistes saben que una regla d'or és ensenyar el producte, no pas explicar-lo.

A l'època de les xarxes socials no es pot subestimar la importància de la pàgina web d'una ciutat com a eina de promoció i com a mitjà per guanyar-se tant un públic ja existent com un de potencial. Pot presentar una concepció o visió atractiva i àmplia de Barcelona, basada en algunes de les qualitats que la fan única i especial. Aquesta visió global es podria ajustar als diferents tipus de públic que consulten la pàgina web. Tot i això, la propaganda institucional de la ciutat ignora, una vegada més, les regles d'or de la publicitat. Aquest fet es demostra sobretot en la secció en anglès destinada als turistes, un caos que faria perdre la paciència a un sant que intentés desxifrar-lo. Fa la sensació que, sigui qui sigui el responsable de dissenyar la pàgina, mai no s'ha plantejat que la funció principal de la web és que sigui útil.

Això ens porta a l'origen del mal que pateix la publicitat de Barcelona. Si es vol que sigui efectiva, l'Ajuntament s'ha de plantejar amb calma les mesures necessàries per arribar a conèixer els seus diferents tipus de públic, entendre'n les necessitats i actuar en conseqüència. Fins que no ho faci, no s'hi podrà dirigir d'una manera clara, seriosa i respectuosa. Mentre l'Ajuntament de Barcelona actui com si el propòsit de la publicitat tan sols fos vendre Barcelona, i no comunicar, no s'adreçarà a ningú en concret. Aquesta actitud no només és egoista, sinó que se situa en el pol oposat de tot allò que promouen les xarxes socials a través d'Internet. Correrà el risc de distanciar-se del públic, independentment de si Woody Allen o el Papa visiten Barcelona. Si no actua ràpidament, amb intel·ligència i inventiva, perdrà l'oportunitat de construir una visió pròpia i especial de Barcelona i, de forma inevitable, les xarxes socials agafaran el relleu. M

Ciutat Vella és avui una mena de *patchwork* vistós en què sovint les persones que hi viuen no compten ni tan sols com a decoració. La sobreexplotació de l'espai l'ha desmanegat i caldrà reconquerir-la.

La teoria del càncer. Ciutat i usos

Text **Agustí Colomines i Companys** Director dels Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC i professor d'història contemporània a la UB. Director de la Fundació CatDem

Quan Pasqual Maragall era l'alcalde de Barcelona (1982-1997), un dels seu col·laboradors em va explicar una sucosa teoria amb relació a la regeneració del centre de la ciutat. Aleshores jo vivia al carrer Guifré, entre els carrers de Joaquim Costa i Ferlandina, just davant d'una antiga fàbrica d'espardenyes que ara és el taller d'un artista plàstic. Des de molt abans, però, el Casc Antic era el meu hàbitat natural. He tingut casa al carrer de l'Hospital i al carrer d'en Roca, i durant força anys vaig fer classe de català per adults al carrer d'Avinyó per encàrrec de l'Associació de Veïns del Barri Gòtic. A més, els oncles del meu pare eren les propietaris de la Pensió Dorée, avui desapareguda, situada a la cruïlla d'Avinyó i Ferran. Quan era petit hi anava a veure la cavalcada de Reis, cosa que recordo amb un plaer immens. En fi, que el centre de Barcelona no és per a mi un lloc estrany, allunyat del meu imaginari, a pesar d'haver nascut en un pis del carrer d'Aragó. Però tornem al meu amic, col·laborador de l'alcalde Maragall, que és qui em va explicar el que es podria resumir, i recordo que m'ho va dir amb les paraules exactes, com la teoria del càncer.

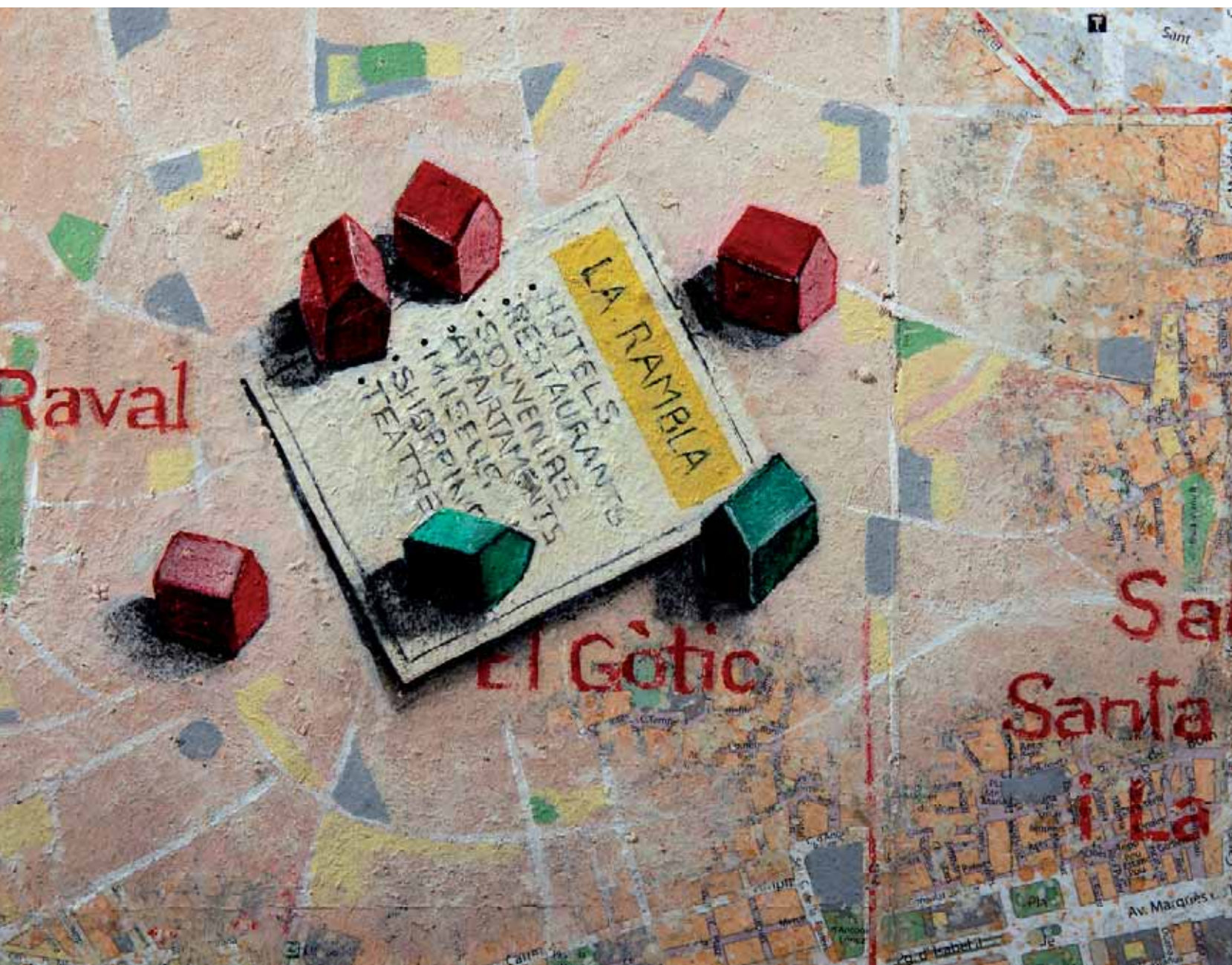
La teoria és ben simple i vaig trobar-la molt ben resumida en un article d'Enric Sierra, publicat a *La Vanguardia* l'1 de novembre del 2010, que portava per títol "Fotos en Ciutat Vella": "Aunque es el distrito con menos población de Barcelona, tras Les Corts, sus habitantes son los que, proporcionalmente, han recibido más dinero del Ayuntamiento, de la Generalitat, del gobierno central y de los fondos europeos. Además, las administraciones han empujado a instituciones y empresas privadas a invertir en el barrio viejo para que instalasen allí todo tipo de equipamientos culturales, educativos, hoteleros y sedes sociales." Certament, la teoria del càncer consisteix en això, a invertir molts diners per instal·lar grans equipaments en una zona depauperada amb l'objectiu de, primer, regenerar-la i, paral·lelament, atreure una nova tipologia de veïns. Els equipaments són, doncs, el càncer, i els nous veïns, que han de ser d'un poder adquisitiu alt, la metastasi. Qui no recorda els pisos de la plaça Reial que van ocupar artistes i professionals? I quants en queden ara, per cert? El mateix Sierra ens respon: "A pesar de todo ese esfuerzo, la realidad es tozuda y nos muestra que las carísimas reformas urbanísticas no han servido para cambiar el perfil

social del barrio, como buscaban los ideólogos de la operación [Es el distrito con la media de edad más joven (40 años) y con la esperanza de vida más baja (79,4 años, tres menos que la media de la ciudad)]. Tanto es así que los particulares, algunos de ellos con apellidos ilustres que se mudaron allí o que decidieron invertir en pisos nuevos del distrito, hablan sin tapujos sobre el arrepentimiento que sienten de haber tomado aquella decisión." Les dades que ens dona Sierra indiquen una cosa molt clara: que a Ciutat Vella la població immigrada ha substituït els vells que abans ocupaven molts dels pisos sense ascensor ni gas natural que hi ha al barri.

Deixem-ho clar, d'entrada. La teoria del càncer no ha funcionat, més enllà de barrejar museus, facultats, *skaters*, jugadors de criquet i sense sostre beguts. Hi ha qui ho nega, però. Recordo, per exemple, una conversa amb Ferran Mascarell sobre la qüestió. Segons ell, sense aquest model Ciutat Vella estaria encara més degradada. No ho sé, en tot cas em sembla lògic que Mascarell defensés aquest model ja que ell formava part de la majoria socialista municipal que va dissenyar-lo. Ara bé, com ell mateix reconeix, no n'hi ha prou d'atraure cap a Ciutat Vella alguns dels principals centres culturals de la ciutat o amb instal·lar seus universitàries que, juntament amb museus, teatres i altres espais d'oci d'elit, eradiquin l'estigma que ha marcat aquest barri des de fa anys. No es tracta que les façanes semblin noves si per dins els pisos continuen essent insalubres o massa petits per la munió de gent que hi viu. No, no n'hi ha prou. Fixin-se en el nou mur de la vergonya que separa l'espai higienitzat d'un costat del MACBA i els balcons de les cases velles d'on pengen llençols a la napolitana. Aquesta gran inversió pública urbana havia d'anar acompanyada, si de cas, d'una política de vigilància i sostenibilitat que l'Ajuntament no ha sabut tirar endavant.

El passat mes de novembre va entrar en vigor el nou pla d'usos de Ciutat Vella, que preveu no incrementar les 2.471 llicències d'establiments de concurrència pública, hotelers, musicals i de restauració existents a dia d'avui, sinó que se n'afavorirà el trasllat cap a zones que estiguin menys saturades. Per propiciar aquest trasllat, es veu que l'Ajuntament ha dividit el districte en tretze zones, segons si estan molt, poc o





© Cristina Sempere

gens saturades. I a partir d'aquí es desplegarà la norma i el joc d'encaixos: on es poden i on no es poden traslladar els diferents tipus d'activitats. El Raval oest, el Raval sud i el Gòtic sud són les zones més restrictives. En fi, tot plegat un joc d'enginyeria urbana, que ja veurem si rutllarà, i que anomenen, amb aquella "típica" ampul·lositat municipal, Ciutat Vella Districte Federal, a pesar que no és res més que una mena d'agència integrada per l'Ajuntament de Barcelona i la Generalitat, amb noves competències delegades. Ara, també és veritat que no fer res per millorar la situació d'aquest districte seria un suïcidi encara més gran.

El barri vell de Barcelona no pot ser de postal i ple de merda a la vegada. Amb el pla d'usos, el districte ha fet un cens de les activitats vigents: de les 2.471 llicències existents, 680 són de tipus alimentari (cellers, botigues de conveniència, gelateries i orxateries, plats preparats, supermercats i autoserveis), 31 són de tipus musical (bar musical, sala de ball, sala de festes i discoteca), 252 són llicències hoteleres i 92, de restauració. Els habitatges d'ús turístic (462) i les botigues de records (62) conformen la resta de llicències. Un autèntic districte de diversió i negocis que lliga molt poc amb la vida de barri a la qual aspiren molts veïns. Vostès em diran que al Soho londinenc passa més o menys el mateix. No dic que no, però pels carrerons del

centre de Londres, enmig de pubs, putes, teatres i cinemes, vostès només hi deambulen com a turistes. No hi viuen, com a Ciutat Vella tampoc no hi viuen els turistes als quals tan agrada la "multiculturalitat" barcelonina. No reclamo una ciutat impol·luta, perquè les metròpolis d'avui dia no segueixen, precisament, el model de les ciutats-jardí que reclamaven els socialistes utòpics com ara el català Cebrià de Montoliu, que el 1910 dirigia el Museu Social de Barcelona. Al contrari. Sembla que com menys jardí hi hagi, millor.

No voldria transmetre la idea que defenso una centre urbà desertitzat, a l'estil del que es veu a Brussel·les o a la City de Londres. No, no és això. Però Ciutat Vella és avui una mena de patchwork vistós en què sovint les persones que hi viuen no compten ni tan sols com a decoració. I la pregunta per resoldre serà sempre la mateixa: què ha fet que el barri vell hagi caigut en l'abandonament que ara veiem? La sobreexplotació de l'espai l'ha desmanegat i em fa l'efecte que caldrà reconquerir-lo, perquè la sensació d'espoli és molt alta, d'un model que ha complicat més que mai la convivència d'usos. És per això que els rics hi van a comprar, sobretot al Born, però ja no hi volen viure. És per això, també, que el meu amic que treballava per a l'alcalde Maragall i m'explicava triomfal la teoria del càncer anava errat. **M**



La francesa Évry és l'exemple de ciutat nova dissenyada els anys 60 i construïda al llarg dels últims quatre decennis. Situada a trenta quilòmetres de París, té empreses de tecnologia punta, però també uns polígons d'habitatges que s'han convertit en reclam de les cròniques periodístiques del mal de la *banlieue*, els suburbis. El seu alcalde, el socialista Manuel Valls, nascut a Barcelona, s'hi inspira per canviar la imatge de les noves generacions a França.

Una utopia inacabada: Évry, la tercera perifèria

Text **Vicenç Batalla**
Fotos **Rodrigo Llopis**

El títol de “tercera perifèria” està extret del llibre *Évry, ville nouvelle* (Évry, ciutat nova), publicat per qui va ser l'alcalde d'aquesta ciutat durant setze anys, Jacques Guyard, historiador i diputat que hi fa una radiografia excel·lent sobre aquesta aventura a la perifèria sud de París. La seva successió va generar una crisi entre els socialistes locals, i qui el 2001 va heretar aquesta transició remoguda va ser Manuel Valls, llavors amb 38 anys, que es trobava amb la imatge del seu municipi en totes les televisions per la guerra de bandes entre *cités*, polígons d'habitatges. Portaveu del primer ministre socialista Lionel Jospin, Valls va canviar la seva residència a Argenteuil, al suburbi nord-oest de París, per una ciutat que partia d'una

història molt diferent i per fer; una utopia d'urbanistes i arquitectes de l'època del general De Gaulle que ha esdevingut, pràcticament, l'inrevés del que s'havia planificat.

Com a mostra, un paràgraf escrit pel controvertit Michel Houellebecq a la seva novel·la *Plataforma*, de 2001: “Quan Paul Dubrule i Gérard Pélisson (amos de la cadena hotelera Accor, la primera del món) van decidir construir la seva seu social a Évry, van apostar pel baix cost dels terrenys, la proximitat de l'autopista del Sud (A6) i l'aeroport d'Orly; a l'època, era un suburbi tranquil. Avui, els municipis del voltant tenen l'índex de violència més elevat de França. Cada setmana es produeixen atacs a autobusos, a vehicles de la



gendarmeria, a camions de bombers; de fet, no hi ha una comptabilitat exacta de les agressions i els robatoris; segons certes estimacions, per disposar de la xifra real s'hauria de multiplicar per cinc el nombre de denúncies presentades. Els locals de l'empresa els guarda les 24 hores un equip de vigilants armats. Una nota interna recomana evitar els transports públics a partir d'una certa hora”.

L'escriptor, evidentment, exagera dins de la seva llicència literària, però és un exemple del que llavors representava, des de l'exterior, viure a Évry i la seva àrea metropolitana, d'uns 200.000 habitants. El preu d'alguns pisos havia baixat de tal manera que, els que havien de ser apartaments per a una classe mitjana amb millor qualitat de vida als afores, s'havien convertit en guetos socials, amb una majoria de població immigrada i sense recursos. Això sí, amb diferències respecte d'altres suburbis de la regió parisenca. La ciutat nova d'Évry va rebre la capitalitat del nou departament de l'Essonne, en la divisió en províncies de la conurbació de París, als anys seixanta. Actualment, això suposa ser el centre administratiu per a 1.200.000 persones, amb els edificis i els serveis corresponents.

L'herència de la utopia

“Évry no té res a veure, per exemple, amb Clichy-sous-Bois, on van començar els disturbis ara fa cinc anys. Encara que també la van afectar d'alguna manera. I el títol de tercer suburbi és bastant just”, ens comenta Valls des del seu despatx d'alcalde, un divendres d'octubre en què ha tornat a la seva ciutat després dels tres dies setmanals que exerceix com a diputat a París.

“Com Jacques Guyard, el que jo he volgut respecte del projecte de ciutat nova és que hi hagi un urbanisme monumental amb un ajuntament fort, on som; amb la universitat com a escola, amb la catedral com a església, amb la cambra de comerç com a poder econòmic. O sigui, que tots els grans poders estiguin a l'espai públic. Una cosa contrària a la ima-

ginada pels arquitectes els anys seixanta i setanta”. La plaça dels Drets Humans, que suposa l'eix d'aquest nou centre amb els nous edificis de l'Ajuntament i de la Cambra de Comerç i Indústria de l'Essonne, constitueix un projecte que arrenca els anys vuitanta, quan es comprova que el disseny futurista dels barris autosuficients i tancats separa més que no pas crea una atmosfera col·lectiva.

Aquesta monumentalitat contrasta amb l'Àgora, el centre cultural i comercial de l'altra banda de l'estació que, malgrat la seva magnitud, està amagat darrere d'elevacions, terrasses i construccions laberíntiques. És l'avantsala del barri de Pyramides, que ocupava el centre de la nova ciutat i havia de ser el model a seguir. El seu deteriorament és flagrant i obre tota mena d'especulacions, com evoca Houellebecq.

“Évry es va construir molt de pressa. Va ser tocada per la crisi els anys noranta, amb l'arribada de la immigració pobra i en un moment d'atur molt important. Hi ha la crisi del 1974, però sobretot la crisi dels noranta que es transforma en una crisi urbana i social, amb les primeres violències al final de la dècada. La segregació social, territorial i ètnica es fa en menys de deu anys”, resumeix Valls.

La utopia de la ciutat nova

El 1965, el govern decideix crear cinc noves ciutats a la gran corona metropolitana perquè París necessitava expandir-se en els àmbits industrial i demogràfic. La primera que es va donar per enllestida va ser Évry, precisament, quan, l'any 2001, l'organisme estatal que l'havia gestionada va cedir totes les seves competències a la mancomunitat de municipis: Bondoufle, Courcouronnes, Lisses i Évry. El 2005 s'hi va afegir Ris-Orangis per formar l'actual Évry Centre Essonne. I, el 2010, hi va entrar Villabé per acabar sumant 116.000 habitants. El projecte preveia, l'any 2000, 120.000 habitants només per a Évry, i 450.000 per a tota la zona vora el Sena. Però la crisi dels anys setanta va frenar aquestes expectatives.

Panoràmica del centre d'Évry, amb la catedral –l'única construïda al segle XX– com a protagonista, l'Ajuntament i el centre comercial. A la pàgina anterior, una imatge del “vell Évry”. Les ciutats de la rodalia de París es van construir a tota pressa per acollir els *pied noir* de la guerra d'Algèria, sobre poblacions molt antigues.

Aquest pla estava pensat per a entre 12 i 14 milions de persones a la regió parisenca. La població, en aquests moments, és d'11.600.000 persones, una revisió a la baixa provocada per la crisi del petroli i la fi de les tres dècades de creixement ininterromput des de l'acabament de la Segona Guerra Mundial. Des de llavors, el mercat de treball sempre ha generat una bossa d'atur important, que ha capgirat l'optimisme.

“Ho testifiquen les diferències en el preu del sòl, que s'acceleren”, escriu el 2003 Guyard al seu llibre. “Per un immoble comparable, el preu del metre quadrat a Évry o Courcouronnes és cinc vegades més baix que als barris més populars de París, i aquesta baixada s'accentua d'una estació a una altra, a mesura que s'avança al RER D (línia de rodalia) fins a Corbeil-Essonnes. La centrifugadora social rebutja els pobres cap a la perifèria i els pobres cada vegada estan més marginats en el conjunt de la societat”. Una asseveració que segueix sent vàlida, més encara després de la crisi financera.

Corbeil-Essonnes, municipi veí a l'est i el més poblat abans de la creació de la ciutat nova, ha derivat en una convivència encara més difícil que a Évry. La construcció dels gratacels socials de Tarterêts en una zona de ningú, entre els dos municipis, ha generat un dels punts més conflictius de la regió. Amb l'agreuja que Évry i Corbeil són capitals

de mancomunitats diferents per les discussions polítiques del passat amb els comunistes, i del present, amb la dreta representada pel magnat Serge Dassault.

La utopia de les piràmides

Resulta interessant també reproduir Guyard quan es refereix al projecte que, l'any 1971, va presentar el Taller d'Urbanisme i Arquitectura (AUA), en què participava un jove Ricard Bofill, per aixecar el centre residencial: “Amb perspectiva, estic alleujat que el projecte de l'AUA no gua-nyés. Trenta anys després, s'hauria convertit en una bomba social no controlable i condemnada a la demolició. I, tanmateix, sedueix i evoca les pel·lícules de ciència-ficció. Però allotjar la gent no consisteix a fer ciència-ficció: vam estar a punt de tenir Metròpolis!”. En concret, el batejat com Eurevry consistia en un sol immoble en forma d'ela, de mig quilòmetre de llarg, cinquanta metres d'ample i divuit pisos per allotjar set mil persones.

Eurevry no va guanyar, però se li va adjudicar la construcció d'un immoble més petit al centre, Passages, que tocava reformar el 2003. El projecte retintut, Les Pyramides, es basa en un joc de cubs i terrasses de colors al costat d'un llac artificial i rodejat d'un parc, però tampoc no ha aguantat el temps.

“Les terrasses elevades fan que les entrades dels immobles siguin introbables, els comerços inaccessibles, les



“El drama francès és que el model d'integració republicà, contrari a deixar que cada comunitat organitzi el seu espai i que prefereix establir zones comunes, ha xocat amb les enormes bosses de població pobra d'immigrants”.

A sota, la mescla de cultures es fa patent als transports públics que uneixen París amb el cinturó de les ciutats noves de la rodalia. A la pàgina anterior, l'immens grafit que acull els visitants al barri de Les Pyramides.

mudances esgotadores. La crisi fa que desapareguin les terrasses, que augmentin els habitatges socials, que s'em-pobreixin els espais públics i que hi hagi una fugida progressiva de les classes mitjanes”. Així ho descriu Guyard, com un fenomen que es començaria a produir a final dels vuitanta i s'aguditzaria a partir de 1993.

La utopia multicultural

“Si el multiculturalisme és que cadascú visqui amb la seva cultura sense barrejar-se, on els orígens siguin més importants que els valors d'una societat i una nació, en part ha fracassat”, recull com a reflexió Valls en aquesta conversa a l'Ajuntament, nou anys després d'haver arribat a alcalde i

quan es planteja ser candidat a les eleccions presidencials. “Penso que el model francès, amb el laïcisme i els valors republicans, és un model modern. Encara que, parcialment, el model d'integració a la francesa també ha fracassat. Si no, no viuríem amb aquests guetos, aquest *apartheid*, i no hi hauria aquestes violències des de fa molts anys”.

El drama francès és que el model d'integració, que rebutja el sistema anglosaxó de deixar que cada comunitat organitzi el seu espai, perquè prefereix establir zones comunes com l'escola republicana, ha xocat amb aquestes enormes bosses de població pobra d'immigrants. “Aquesta és una ciutat jove i pobra. Hi ha famílies nombroses que viuen en condicions difícils. Sobretot les que vénen de Mali i





Ishma Hocini, directora de l'associació Generation Femmes, amb una de les àrees més calentes del barri de Les Pyramides com a teló de fons. A la pàgina següent, l'alcalde d'Évry, el socialista Manuel Valls, durant una visita d'obra als habitatges que es construeixen a prop de l'Ajuntament.

Senegal, i sobretot de Mali, perquè han passat d'un món a un altre amb una violència cultural terrible. Els fills en pateixen". La mateixa setmana d'aquesta entrevista, Valls rebia una delegació de la ciutat de Kayes, una ciutat maliana de la vall del riu Senegal agermanada amb Évry.

"Jo sóc fill de català, d'una família intel·lectual. Però els fills d'obriers portuguesos, italians, espanyols també sabien d'on venien. Existia la doble cultura", compara Valls. "Aquests joves no disposen de la cultura africana –potser sí, però de forma molt particular–, ni se senten totalment francesos". El polític també recorda que la mitjana d'edat de la ciutat és de 25 anys.

La crònica de les baralles dels últims anys entre bandes rivals és digna de les ciutats nord-americanes, tot i que els incidents es concentren ara més contra la policia. El 1997 va marcar un punt d'inflexió amb la mort per apunyalament d'un jove de 16 anys, de Pyramides, en un enfrontament contra un grup del barri del Canal de Courcouronnes. Al cap de pocs mesos, el 1998, un jove de 17 anys va perdre la vida d'un tret al coll davant el cinema de l'Àgora. Era de Tarterêts, i l'autor, de 20 anys, de Pyramides. El 2000, un altre jove de només 14 anys també va morir al Canal en una venjança entre famílies subsaharianes.

"Això ha canviat no totalment, però sí en part", remarca Valls, que quan hi va arribar va crear una policia municipal que ara compta amb quaranta agents i que disposa també d'un servei de videoprotecció als comerços.

La utopia de la renovació

"Fa cinc anys aquí no us hauríeu pogut passejar!", s'exclama el copresident del barri de Pyramides, un agent municipal

que atén l'oficina a la plaça Salvador Allende, eix neuràlgic del polígon de 2.500 habitatges i uns 10.000 habitants. Mbaye Badiane es refereix a les anades i vingudes d'adolescents en moto al llarg de la plaça i les reunions en grup d'aquesta terrassa elevada sobre el carrer, que està destinada a desaparèixer.

"No hi són perquè comença a fer fred", matisa Ishma Hocini, la presidenta de l'associació Generation Femmes, que ofereix cursos de socialització a la població femenina. En una de les parets de la seu, hi ha un mural amb la inscripció de les 32 nacionalitats representades. "Ho hem obert als homes, i els joves vénen sense problemes", explica aquesta sociòloga, que fa quatre anys que coordina l'entitat. "A Pyramides, se'ls proposen pocs equipaments i activitats. El casal del barri fins fa poc no en proposava gaires. L'Àgora és un centre comercial i, si no tenen calés, poques coses hi poden fer. Què fan dimecres a la tarda, el cap de setmana, quan acaba l'escola? Són aquí, a la plaça".

"No sé si funcionarà tirar a terra tot un bloc de pisos, però no hi ha cap altra solució. Encara que el primer problema és l'econòmic", detalla Valls sobre l'operació de demolició de l'edifici de La Caravelle, un bloc demacrat que dona a la plaça i està encerclat de tanques on algú hi ha dibuixat els seus tags, just on s'explica la millora que representarà per a la població. "En aquests barris, hi ha un 40% de joves entre 18 i 25 anys que no tenen cap diploma i són a l'atur".

"Podem renovar, però si no canvia la població tot queda igual. No desapareix el problema de tancament social, de violència contra les dones, de regressió en la seva condició", raona un Valls que poc després anirà a visitar les obres dels



“La crònica de les baralles dels últims anys entre bandes rivals és digna de les ciutats nord-americanes, tot i que ara els incidents es concentren més contra la policia. El 1997 va marcar un punt d’inflexió, amb la mort per apunyalament d’un jove de 16 anys”.

1.200 habitatges privats que es construeixen no lluny de l'Ajuntament, amb edificis de 50 metres i una part dedicada a lloguers socials i a estudiants. Davant, hi ha la universitat Évry-Val d'Essonne, especialitzada en genòmica, tecnologies i ciències de la societat, que acull uns 10.000 alumnes. És el resultat de la implantació d'altres grans escoles per l'atracció de societats com Arianespace o Génepole, un centre d'investigació de genètica. I una cara totalment diferent d'Évry.

La utopia espiritual

Amb el nou objectiu d'un centre tradicional, la universitat es va construir el 1990 amb el mateix maó vermell amb què es van fer els edificis de l'Ajuntament i la catedral de la Resurrecció Saint-Corbinien. Consagrada per Joan Pau II el 1997, es tracta de l'única catedral aixecada a França el segle XX, amb un disseny cilíndric de l'arquitecte suís Mario Botta que culmina simbòlicament amb una teulada amb 24 til·lers.

A la mancomunitat també es troba la Gran Mesquita d'Évry-Courcouronnes, la més gran de França, i la pagoda Khan Anh, el temple budista més gran d'Europa. No hi falten les esglésies protestants i una sinagoga. Un recorregut que serveix perquè l'Ajuntament creï el lema “Évry, capital espiritual”.

“El domini religiós és una de les poques coses en què s'ha mantingut la utopia”, afirma el bisbe Michel Dubost des de la casa diocesana. “Proporcionalment, a Évry hi ha més musulmans. Però la majoria es secularitzen. El que hi ha és una set molt gran de trobar alguna cosa que faci viure junts. I crec que és la font d'espiritualitat”.

“Intentem que el nostre treball social no s'adreci només als catòlics. No mirem la religió de la gent. La majoria dels sense papers pels quals intervenc no són catòlics. Però, actualment, l'Estat practica una laïcitat que és més favorable a les minories que als cristians perquè les volen fer entrar en el joc. El problema és que no s'ha trobat, i jo tam-



“És habitual trobar-se un grup de joves practicant l’art del desplaçament o ‘parkour’, que consisteix a córrer, saltar i escalar tots els obstacles arquitectònics possibles”.

poc, quina és la bona distància amb l’islam”. Aquesta confessió de Dubost, llicenciat en teologia i ciències polítiques, revela la delicada qüestió de la laïcitat a França. I l’equilibri de diplomàcies amb el rector de la Gran Mesquita, Khalil Merroun, nascut a Ceuta i arribat a Évry fa 42 anys per treballar a la fàbrica de motors d’aviació Snecma, que va ser la primera gran indústria implantada al territori.

“Estic d’acord amb Valls perquè defenso la laïcitat, però una laïcitat igualitària”, remarca Merroun poc abans de la pregària de divendres al migdia, la més important de la setmana, que reuneix uns 5.000 fidels a la mesquita. El rector acaba d’escriure el llibre *Francès i musulmà, és possible?*, amb pròleg de l’alcalde i posicions en contra del nicab en espais públics.

La mesquita es va fer amb diners de l’Aràbia Saudita i decoració dels artesans del rei Hassan II del Marroc, però Merroun va haver d’anar als tribunals per evitar el control dels saudites. “Ara em sento molt orgullós de dir que els saudites no són aquí, que el wahhabisme no té veu en aquesta mesquita. Amb molt coratge, he aconseguit que ja no existeixin. En vaig passar la propietat al Marroc”.

A Valls, de totes maneres, aquesta situació tampoc no li agrada: “No trobo normal que siguin el Marroc o Algèria els qui organitzin l’islam del nostre país. Almenys, durant uns anys, l’Estat i els ajuntaments, a través d’una fundació, haurien d’ajudar a construir l’islam francès amb un pla d’urbanisme, una reflexió sobre una arquitectura de mesquites i la seva possible implantació als centres”.

Com Merroun, Dubost també va néixer al nord d’Àfrica, a la població marroquina de Safi. I continua viatjant al continent, sobretot al Congo i a Togo. Fa un any i mig va fer instal·lar quatre monges togoleses a Pyramides. “No sabem com fer perquè la gent estigui orgullosa dels seus orígens i al mateix temps parli prou francès per comunicar-se amb



Dos fidels musulmans a l'interior de la mesquita d'Évry, la més gran d'Europa. A la pàgina anterior, Yann Hnautra, yamakasi d'origen caledoni, en plena pràctica de l'art del desplaçament.

els altres. Se'ls acusa de tancar-se, però és que no són capaços de parlar. I quan aquesta comunicació no existeix, la forma d'expressió és la violència", resumeix el bisbe, que acaba de rebre una trucada important sobre una de les seves col·laboradores. "Aquesta dona, que acaba de patir un infart, acabava d'estar quatre dies amb 150 joves i de tots els colors"

La utopia yamakasi

Les distàncies al centre d'Évry són curtes. I és habitual trobar-se un grup de joves practicant, entre els maons vermells, l'anomenat art del desplaçament o *parkour*, una disciplina genuïna de la ciutat que consisteix a córrer, saltar i escalar tots els obstacles arquitectònics possibles. Són els yamakasi, que va fer mundialment famosos la pel·lícula del mateix nom produïda per Luc Besson l'any 2001, subtitulada *Els samurais dels temps moderns*.

Un dels seus protagonistes, Yann Hnautra, de 38 anys i origen caledonià, és ara professor de l'escola ADD Academy i membre de la productora Majestic Force. "Respectem la naturalesa: a un mateix i als altres que ens envolten", descriu pausadament i en un to de mestre oriental Hnautra. "Per això diem que hem de fer un salt tres vegades. La nos-

tra preparació es va fer al bosc. La transició de la fusta al ciment és l'home. Els homes també ho reconstrueixen tot".

A mig camí entre les arts marcial i l'esport d'aventura, els seus inventors encara no han decidit en quina categoria catalogar-se i segueixen creant derivacions pròpies de la cultura urbana. "Aquesta és una ciutat nova, amb una arquitectura nova i la utopia de la barreja social. El naixement d'aquesta disciplina hi està lligat", comenta per la seva part Bruno Girard, gerent de Majestic Force. Alguns fundadors dels yamakasi (cos fort, esperit fort, persona forta, en llengua bantu) han continuat itineraris individuals com Sébastien Foucan, que va dirigir les coreografies d'acció del James Bond de *Casino Royale* i la gira del *Confessions Tour* de Madonna. El Cirque du Soleil també ha anat a Évry a buscar alguns dels participants a l'espectacle *Kâ* de Las Vegas.

"Per a mi, és un art de vida. El practico una mica cada dia i és una forma de combatre la violència", il·lustra Hnautra, que s'encarrega de transmetre a nens de sis i set anys el gust per l'esforç i una manera per superar els obstacles d'aquesta ciutat nova. **M**

Martha C. Nussbaum

“Sense una ciutadania independent no podem parlar de democràcia, sinó d’alguna forma de feixisme”

Entrevista **Fina Birulés** i **Anabella L. Di Tullio**
Retrats **Pere Virgili**

Martha Nussbaum, considerada la filòsofa més important dels últims temps als Estats Units, ha estat reconeguda al nostre país pel món acadèmic, donada la qualitat i el rigor del seu pensament, i la seva obra ha estat àmpliament traduïda. Autora d'una sèrie ininterrompuda de llibres i articles escrits en les prestigioses universitats en què ha ensenyat –Harvard, Brown i actualment Chicago, on imparteix els seus cursos de dret i ètica des de 1995–, * ha rebut nombroses distincions i títols honorífics d'universitats d'Amèrica, Àsia i Europa.

La filosofia de Nussbaum, que segueix el solc de la tradició política liberal, s'ha servit críticament de la perspectiva de John Rawls per analitzar qüestions de gènere, religió i desenvolupament internacional i tractar de formular una teoria de la justícia global. L'any 1986 va ser convidada per l'economista Amartya Sen a treballar a l'Institut Mundial d'Investigacions d'Economia del Desenvolupament de la Universitat de les Nacions Unides (UNU/WIDER), on plegats van desenvolupar l'*enfocament de les capacitats* com a alternativa per a l'anàlisi de les qüestions de justícia bàsica. Nussbaum presenta aquest enfocament com una mena d'especificació dels drets humans; com una llista dels requisits imprescindibles per a una vida humana digna, que haurien de ser respectats i aplicats per tots els governs.

Sovint s'ha parlat de l'amplitud dels seus interessos literaris i filosòfics i de com passa amb facilitat de la tragèdia grega i Aristòtil als drets dels animals i de les persones amb discapacitat, de les esmenes al contracte social al desenvolupament i l'anàlisi de les emocions, i de l'obra de Charles Dickens al feminisme contemporani o a la violència religiosa.

De forta personalitat i coneguda pel seu estil incisiu i polèmic, Martha Nussbaum és una apassionada de la teoria i de la pràctica filosòfiques, com es pot apreciar en aquesta entrevista efectuada el 28 de juny de 2010 al Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB), on va impartir una conferència sobre la llibertat de consciència.

Al llarg de la seva trajectòria ha recorregut una àmplia varietat de temes: la felicitat i la fortuna en la tragèdia i la filosofia gregues –*La fragilidad del bien* (1986)–; la relació entre filosofia i literatura; el paper de les emocions en la racionalitat pública –*Paisajes del pensamiento* (2001)–. Ha reflexionat sobre l'educació liberal i cosmopolita; sobre el lloc de les humanitats en la democràcia, sobre feminisme i sobre drets de gais i lesbianes. També ha treballat sobre la concepció de la justícia a *Las mujeres y el desarrollo humano* (2000) i *Las fronteras de la justicia* (2006), i ha escrit sobre religió, sobre llibertat de consciència i en contra dels fanatismes en llibres com ara *India. Democracia y violencia religiosa* (2007) i *Libertad de conciencia* (2008).

Hi ha algun fil conductor que travessi aquesta diversitat de tòpics?

El tema comú és la vulnerabilitat humana, o la vulnerabilitat en general. Treballant sobre les emocions i sobre la tragèdia, sempre he pensat les emocions com un reconeixement de les maneres en què som vulnerables quan ens relacionem amb els altres i amb tot allò que està fora del nostre abast o que no tenim sota control. La pregunta que llavors sorgeix és: quines formes de vulnerabilitat són bones –per a la vida de cada persona– i quines hauríem de tractar d'eliminar? En aquest punt, el meu pensament sobre la justícia connecta amb la filosofia política. Considero que l'*enfocament de les capacitats* és un intent de promoure oportunitats per a la recerca de formes bones de vulnerabilitat, com ara l'amor, l'amistat, la carrera professional, i d'evitar-ne les dolentes, com ara la violència física, la fam i tantes altres. Aquesta és, potser, la manera més senzilla de definir el fil conductor del meu pensament.

Aleshores, segons vostè, hi ha principis que permeten distingir entre capacitats bones i dolentes?

Sí, sostinc aquests principis i crec que són molt similars als que, des d'un punt de partida molt diferent, defensaria Rawls; però la meua manera de pensar és diferent, perquè parteixo d'aquesta observació sobre la vulnerabilitat, que em porta a reflexionar sobre com els governs poden estimular les oportunitats humanes. Tanmateix, un gran nombre de les meves conclusions són molt pròximes a les de Rawls; que ha estat una influència molt important per a mi. El punt central del treball que he realitzat a través dels anys amb Amartya Sen consisteix simplement a sostenir que, quan les nacions discuteixen sobre desenvolupament i qualitat de vida, haurien de plantejar-se alhora aquestes difícils preguntes normatives sobre el bé. No es poden limitar a donar per fet que les coses milloren quan creix el PIB. Desenvolupament significa justament que les coses vagin més bé. Cal, doncs, afrontar aquestes qüestions; cal argumentar i debatre en aquest sentit.

Als últims decennis ha estat protagonista d'ardents debats. En referència a les crítiques dirigides a Allan Bloom i Judith Butler, vostè va afirmar en una entrevista: “Vaig pensar les ressenyes sobre Butler i Bloom com a actes de servei públic”. Considera aquestes polèmiques com a intervencions polítiques? I quin en seria l'objectiu? Entén que la reflexió filosòfica està sempre vinculada a la justícia o a l'àmbit de la política?

Ara mateix preparem un volum amb tots els meus comentaris de llibres que es titularà *Intervencions filosòfiques*, de manera que aquesta paraula és molt adequada per a definir-les. He escrit nombroses ressenyes crítiques, de classes



La pensadora **Martha Nussbaum** (Nova York, 1947) ha abordat en els seus treballs la filosofia antiga, la filosofia política, l'ètica i el dret, i fins i tot l'estudi de les emocions. Les seves obres més recents traduïdes al castellà se centren en la religió i la llibertat de consciència i en contra dels fanatismes: *India. Democracia y violencia religiosa* (2007) i *Libertad de conciencia* (2008).

molt diverses, i la majoria de les vegades he ressenyat coses que considero interessants i bones. Per exemple, m'he centrat en particular en el treball de feministes com Susan Moller Okin, i he intentat d'atraure-hi una atenció més àmplia. Però de vegades un llibre que ha tingut una gran influència no fa servir arguments gaire bons, i llavors dedico algun temps a dir al públic per què considero que no és un bon llibre. Aquest ha estat el cas dels meus comentaris sobre Bloom i sobre Butler. En general prefereixo treballar –encara que sigui de forma crítica– sobre autors que em semblin interessants de debò, com ara el meu professor Bernard Williams. Ara mateix estic escrivint una llarga res-

senya sobre els seus textos pòstums i, encara que sóc molt crítica amb Williams, crec que és un gran filòsof; sempre prefereixo enfrontar-me amb una ment que admiro de debò. Però, de vegades, el públic necessita saber per què algú pensa com pensa... Bloom afirmava que tot el que havia dit ho havia tret de Plató i d'Aristòtil, però en realitat no els coneixia, i em vaig considerar en condicions d'asseverar que feia un mal ús dels textos que reclamava com a font d'autoritat.

Considero que la filosofia sempre és una intervenció pública? No, crec que hi ha diferents maneres –igualment bones– de fer filosofia. Tanmateix, tot ésser humà ha de trobar la forma de servir al bé públic, però no sempre o necessàriament a través del seu treball. Si et dediques a la lògica, pots servir al bé públic dedicant part del teu temps al treball

voluntari en algun projecte social, o donant diners per a una bona causa, però la lògica no posseeix per si mateixa cap funció pública. La filosofia política generalment en té, i la majoria dels filòsofs polítics més grans han contribuït al debat públic, i això és molt bo, perquè per a ells sempre és positiu considerar si el seu pensament és realista i si podria comportar una veritable contribució. Per això que a *Las fronteras de la justicia* afirmo que, en la mesura en què els problemes canvien, la filosofia també ha de canviar i ha de ser flexible.

Vostè ha parlat de la vulnerabilitat humana, i Judith Butler també s'hi refereix al seu últim llibre, reprenent Levinas, per exemple. Quines diferències hi ha entre la seva manera d'entendre la vulnerabilitat, com a qüestió central en el debat polític i sobre la justícia, i la de Butler?

Hi ha una gran diferència respecte del mètode filosòfic. Procedeix d'una tradició –molt socràtica– que creu enèrgicament en la transparència; jo no enviaria mai a publicar res que un estudiant d'un curs introductori de llicenciatura no pogués entendre i criticar. No concebo els filòsofs com a “profundes figures solitàries”, sinó com a membres d'una comunitat que tenen la responsabilitat de parlar i d'estructurar els seus arguments amb claredat. La contribució de Sòcrates a la democràcia va ser tenir a tothom parlant conjuntament d'una manera clara i oberta, i associar això amb el respecte a la igualtat. Aquesta idea la va recollir Kant; de fet la considero pròpia de la tradició il·lustrada. Els meus grans referents en filosofia són Kant i Mill, i en termes de la tradició continental sento una gran simpatia per Habermas, que també expressa aquest enorme compromís amb la transparència. És un gran avanç que Butler posi l'èmfasi en Levinas i no en Heidegger; les coses milloren [rialles]. Levinas és un pensador molt interessant, però, tanmateix, pertanyem a tradicions una mica diferents.

En un dels seus últims llibres es pregunta per què la democràcia necessita les humanitats (*Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, 2010). Són escaients nous arguments per a la defensa de les humanitats en societats on la cultura s'entén com a producte de consum o bé com una activitat no rendible? Ha tingut en compte els canvis vinculats a l'existència de nous suports digitals, a l'evolució del món editorial i a l'impacte dels *mass media*?

Avui necessitem les humanitats com sempre, perquè encara ens cal conrear la nostra capacitat de respecte mutu, de comprensió i de compassió, i aquesta ha estat la contribució que les humanitats han fet sempre a l'educació. Tornant novament a Sòcrates, va comprendre que, perquè la democràcia sobrevisqués, calia capacitar les persones per qüestionar i examinar de forma rigorosa els seus propis arguments, i sostraur-les a la retòrica dels polítics. Els grecs van haver d'aprendre a argumentar i a debatre plegats, i això és una forma de crear una cultura pública basada en el respecte més que no pas en l'autoritat o en la tradició. Ara bé, en les democràcies modernes hi ha molta retòrica a tot arreu. Als Estats

Units tenim aquests personatges de la ràdio i la televisió que no paren d'emetre missatges que se suposa que cal seguir. Només si la gent jove entén com criticar aquests judicis i com cercar premisses correctes i arguments vàlids podrà sostenir l'esperança d'exercir una ciutadania independent. Si els ciutadans no són independents, no podem parlar de democràcia, sinó, en tot cas, d'alguna mena de feixisme o de totalitarisme. Per això és urgent el debat sobre les humanitats, que necessitem igual que la capacitat d'empatia, d'entendre l'experiència dels qui són diferents de nosaltres. Tots els éssers humans neixen amb aquesta capacitat bàsica –i ara sabem que fins i tot els simis i altres animals posseeixen aquesta capacitat d'assumir la perspectiva de l'altre–, però cal desenvolupar-la mitjançant l'educació. Què fan les humanitats? T'emplacen a ocupar posicions diferents de les pròpies. Quan llegeixes una novel·la o un poema, t'estàs entrenant en *simpatia*. I si no tens aquest entrenament, com entendràs realment els problemes amb què breguen les societats? Com sabràs de quina manera una determinada llei afectarà un grup minoritari? Ara bé, les humanitats també són bones en si mateixes, són divertides i il·luminen la nostra vida de diverses formes. Però on em vaig voler centrar va ser en la democràcia; fins i tot aquells que no consideren divertides les humanitats poden compartir el desig que persisteixi la democràcia.

Un dels punts centrals de la seva crítica a la tradició contractualista, on té un paper essencial l'obra de John Rawls, es refereix a l'exclusió que aquesta fa de les persones amb discapacitats físiques i mentals i dels animals no humans en l'establiment del pacte. Enfront de la identificació que aquesta teoria fa entre *els qui* són els agents del contracte i la totalitat de membres de la societat creada, vostè proposa associar d'una altra manera la racionalitat a la capacitat de ser un subjecte primari de justícia. Es podria lligar d'una altra manera el “per qui” i el “per a qui”? És possible un liberalisme no contractualista?

Crec que sí, i fins i tot la forma contractual es pot ampliar, i això intenta fer, per exemple, Christine Korsgaard a les seves conferències sobre els drets dels animals. Korsgaard sosté que fins i tot un kantianisme ha de reconèixer que compartim la part animal de la nostra natura amb moltes altres criatures i que, per tant, encara que siguem nosaltres –i no elles– els qui elaborem els principis, cal que els fem per a un grup més ampli de criatures. Korsgaard també distingeix entre el “per qui” i el “per a qui”, però jo ho faig d'una forma diferent. Per descomptat que cal un cert nivell de racionalitat per participar en l'elaboració dels principis, però ser subjecte de justícia és tenir algun tipus d'afany per prosperar, cosa que és comuna a la majoria dels animals –potser amb l'excepció d'aquells que no es mouen, com les esponges–, i és això, per a mi, el factor que els fa subjectes de justícia. Sens dubte, algunes teories no contractualistes no necessiten ser liberals, i moltes teories liberals no són contractualistes; n'hi ha prou de pensar en Mill, per exemple. Ser libe-



© Prisma

Segons Sòcrates, la democràcia no pot sobreviure si les persones no tenen capacitat crítica i argumental. A la imatge, el filòsof en un gravat de l'illustration segons un quadre de Piotrovski. A la pàgina següent, una dona amb el seu fill en un hospital de Kabul. Per a Nussbaum, el debat actual sobre l'ús del burka a l'Occident només respon a la por que desperten els musulmans.

ral implica preguntar-se quin tipus de resultats volem promoure per a tots els membres de la societat, i argumentar que cert tipus de llibertats han de formar part necessàriament d'aquests resultats. La llibertat d'expressió, la llibertat religiosa, etc., són peces d'una importància primordial en relació amb les oportunitats que ha de tenir tot ésser humà. Altres qüestions crucials que no són llibertats, com la salut i la integritat física, també han de formar part del disseny d'una societat decent.

L'enfocament de les capacitats que vostè proposa es presenta com la base filosòfica per a una teoria dels drets fonamentals dels éssers humans. El respecte d'aquests drets seria el requisit indispensable d'una vida humana digna i permetria plantejar un mínim social bàsic de justícia. Com es podria plasmar això en les polítiques públiques de les societats actuals? Quina funció tindrien els organismes internacionals?

De fet ja s'està aplicant. Hi ha dues maneres de fer-ho, una de les quals –associada amb Sen– és com a instrument de mesura, per calibrar la qualitat de vida d'una societat per mitjà de les capacitats humanes i no a través del PIB per

capita. Els governs actualment l'usen; per descomptat, han de decidir què fer a continuació, quines capacitats els cal promoure. Però jo vaig una passa més enllà i afirmo que els governs haurien d'impulsar, com a mínim, un cert llistat d'aquestes capacitats. I una manera de fer-ho seria amb una norma constitucional. Tant si existeix una constitució escrita com si no, cal algun document que digui: aquests són els drets de tots els ciutadans; i la gent ha de saber si s'estan complint i garantint, de manera que també hi ha d'haver algun instrument de mesura i la possibilitat d'interpel·lar el govern en cas d'incompliment. Hi ha moltes formes de dur-ho a la pràctica: les constitucions més modernes incorporen aquest tipus de drets econòmics i socials, i hi ha mecanismes per exigir-los quan no s'implementen. A l'Índia el principal assessor econòmic del Govern és el president de la Human Development and Capability Association, Kaushik Basu, fet que representa un exemple clar de com es pot implementar aquesta idea. És fascinant que alguns teòrics de categoria hagin arribat a aquestes posicions de poder. Com és també el cas de l'actual procuradora general adjunta de l'Índia, Indira Jaisingh, amb qui he treballat sobre feminisme i justícia per a les dones.

Gran part de la teoria feminista és manifestament crítica amb els postulats centrals del liberalisme. Semblantment, moltes autores feministes solen desconfiar dels postulats universals. Com conflueixen feminisme, liberalisme i universalisme en el seu pensament?

Les crítiques d'algunes feministes constitueixen dictàmens encertats de certes formes de liberalisme, però no de tot liberalisme, com he intentat mostrar al meu article "The Feminist Critique of Liberalism". Les feministes sovint diuen que el liberalisme és massa individualista, però crec que volen dir –i amb molta raó– que la teoria liberal hauria de fer èmfasi en la filiació, la cura, els vincles entre les persones, la necessitat que tenen les persones d'una xarxa de relacions. Les típiques preguntes liberals sobre la igualtat i la llibertat han de continuar pressionant en aquest sentit. Mill va posar de manifest que, en la mateixa societat que parlava contínuament de llibertat i d'igualtat, es descobria en l'àmbit familiar una jerarquia completament feudal, on els homes tenien tot el poder i les dones no eren lliures ni iguals, i ni tan sols podien queixar-se si havien estat violades. Tal situació exigia més liberalisme; allò que demanava el feminisme era un liberalisme més consistent. L'exigència liberal de respecte a la igualtat humana i a la llibertat és una part crucial del feminisme, perquè, sens dubte, una perspectiva liberal ha de prestar atenció a les desigualtats que les dones pateixen en les famílies; no es pot deixar la família fora de l'abast de la justícia. El liberalisme ve a ser el punt de partida del meu pensament, i en concret el liberalisme de Mill, que és un gran crític de la família. Però, tornant a la seva pregunta sobre l'universalisme, què inquieta les feministes? És lògic preocupar-se quan una cultura manifesta insensibilitat envers una altra, i la sotmet a certes imposicions sense cap autocrítica. Però no per això totes les formes de responsabilitat universal han de ser considerades com a dolentes. En primer lloc, perquè hi pugui haver un pluralisme significatiu cal garantir certes oportunitats. Si no hi ha llibertat d'expressió, per exemple, no hi ha possibilitats d'un pluralisme social amb sentit. La llibertat d'associació, la llibertat religiosa, fins i tot la garantia de la igualtat de drets electorals, constitueixen una part essencial d'un conjunt bàsic d'oportunitats que permeten a les persones organitzar com vulguin les seves vides. Mill tenia raó quan sostenia que la garantia de les llibertats fonamentals va ser decisiva per a l'experimentació i la diversitat de les vides humanes. Així doncs, estic absolutament a favor de la diversitat i, com vostès saben, crec en un tipus de liberalisme polític molt tènue i no en una doctrina comprehensiva, perquè vull deixar més espai perquè la gent organitzi la seva vida com li convingui. Però, tot i això, entenc que certa mena de drets, incloent-hi el dret de les dones de protegir la seva integritat física, o el dret a la salut, són condicions bàsiques de qualsevol mena significativa de pluralisme.





© Christine Spengler / Sygma / Corbis

Hi ha molts feminismes, com sabem. Ens pot facilitar una definició de feminisme?

Aquesta pregunta l'haig de respondre sovint quan imparteixo el curs de filosofia feminista i, quan els meus estudiants me la plantegen, en realitat m'estan preguntant: quin tipus de compromís implica assistir a un curs com aquest? La resposta mínima és que les dones han estat tractades injustament al llarg de la història i que tals injustícies han de ser corregides, i amb això n'hi ha prou.

Després, no cal dir-ho, hi ha diferents tipus de feminisme. Hi ha aquells qui consideren que la millor manera de procedir és a través del radicalisme llibertari, mitjançant el rebuig a qualsevol mena de govern. En opinió meva, aquesta posició no és defensable, encara que la tractaré amb respecte i hi exposaré els meus arguments en contra. D'altra banda, hi ha els qui pensen que la millor manera de corregir les injustícies contra les dones és atorgar tot el poder a una religió perquè organitzi la societat. Aquesta posició tampoc no em sembla correcta, però tinc molts estudiants que la comparteixen –mormons, o que provenen d'un cristianisme molt conservador– i de la mateixa manera aspiro a tractar-los amb respecte, i a debatre amb elles i amb ells pensant que també poden ser feministes. Aquest és el mínim per a mi.

Al seu últim llibre sobre l'extremisme religiós a l'Índia posa en dubte que el xoc de civilitzacions constitueixi l'amenaça principal, i atorga aquest caràcter al xoc que es

produceix en cadascun de nosaltres entre l'agressió autoprotectora i la capacitat d'habitar el món amb altres persones. Què més ens en pot dir?

He volgut refutar la idea, que Samuel Huntington va fer tan popular, segons la qual el món actual es divideix en democràcies occidentals i en amenaces provinents de l'islam. El context de l'Índia és diferent, perquè allí les persones compromeses amb actes de violència són hindús que invoquen falsament una versió de la seva tradició i la utilitzen per atacar civils musulmans innocents i intentar dominar-los. Em vaig proposar parlar sobre aquest assumpte perquè a Amèrica no es fa. Els meus amics de l'Índia han escrit moltes coses interessants, però als Estats Units ningú no les llegeix. Em va semblar que podia fer d'altaveu d'aquelles veus que no són escoltades. Allò que volia mostrar, el missatge que volia transmetre, era que aquesta topada entre el respecte per la igualtat humana i l'impuls per dominar es troba en l'interior de tota societat. En un nivell més profund, crec, com Gandhi, que es troba en cada persona, i que si som conscients de les forces que ens condueixen a voler dominar altres persones, s'afermarà la nostra esperança d'aconseguir una societat decent i justa. També he investigat sobre això en el meu llibre sobre la vergonya i la repugnància, on tracto de centrar l'atenció en l'origen d'aquestes forces.

Al seu text *Libertad de conciencia* (2008) subratlla les diferències entre la llibertat religiosa als EUA i la tradició laica

Damunt d'aquestes línies, manifestació feminista a Madrid, l'1 de maig de 1978, pocs mesos abans d'aprovar-se la Constitució democràtica. A la pàgina següent, el filòsof i reformador social anglès John Stuart Mill, un dels grans referents de Nussbaum.



© London Stereoscopic Company / Getty Images

europea. Afegint-se a uns altres casos que vostè assenyalava, alguns ajuntaments catalans han vetat l'ús del burka en edificis públics, i al Congrés el partit de l'oposició va presentar una moció per prohibir el vel integral en espais públics. Com es poden relacionar els conceptes d'igualtat, llibertat, neutralitat i protecció de les minories? Es podria afrontar la qüestió amb les eines del llibre esmentat?

Espero que sí. Tinc previst publicar a Alemanya un llibret on ampliaré els temes centrals de la conferència que he vingut a impartir, amb més exemples del context europeu, i on hi haurà comentaris i rèpliques de dos professors alemanys, un dels quals és Heiner Bielefeldt, el nou relator especial de les Nacions Unides sobre llibertat de religió o de creences. La tradició americana ens mostra que les persones s'atemo-reixen amb facilitat, i que la por els fa tractar les minories d'una manera incoherent; dimonitzen els nous, els que semblen diferents, però no apliquen aquestes mateixes limitacions a la seva pròpia religió majoritària. Per exemple, quan els catòlics van començar a emigrar a Amèrica des del sud i l'est d'Europa, la gent els tenia por perquè eren d'aspecte diferent als rossos del nord: morens, més baixos. I els van imposar regles del tot injustes. A l'escola pública es podien resar pregàries protestants però no catòliques; es podia recitar la versió protestant dels deu manaments, però si un infant en volia recitar la versió catòlica se'l castigava, fins i tot amb violència física. A l'Europa d'avui passen fets similars amb els musulmans. En alguns estats d'Alemanya

hi ha lleis que prohibeixen als professors de les escoles públiques usar mocadors de cap, però les monges i els sacerdots no tenen problemes per impartir classe amb els hàbits complets. Això suposa una contradicció flagrant, i encara que hom addueix el caràcter cultural d'aquestes qüestions, en realitat són totalment religioses. Quant al burka, s'afirma que necessitem veure'ns el rostre complet per establir relacions transparents i normals. Jo vinc d'una ciutat molt freda, i a l'hivern usem gorra i bufanda; només ens queden els ulls al descobert, però no tenim cap problema amb la transparència. Per a un tràmit oficial comprenc que s'hagi de veure el rostre complet de la persona, però per a les interaccions normals quotidianes l'argument em sona una mica ridícul... A Holanda, per exemple, on han tingut lloc aquests mateixos debats, van a patinar amb passamuntanyes, amb una sola obertura per als ulls; i en tots els països moderns els cirurgians usen mascareta. En les democràcies modernes està ben establert que podem confiar en les persones que es cobreixen la cara, de manera que el debat té a veure, en realitat, amb els musulmans i amb la por als musulmans. Respecte al dictum que les dones són oprimides, el que cal és que la policia investigui qualsevol denúncia de violència o coacció, i això a tot arreu. Hi ha moltíssims casos de violència domèstica que no tenen res a veure amb l'islam. Al meu propi país hi ha pocs musulmans i molta violència domèstica, i sens dubte la policia no hi fa un treball prou bo respecte d'això. Si una dona truca a la policia per denunciar actituds violentes o coercitives del seu company o del seu pare, això s'ha d'investigar. Però si una dona decideix sortir al carrer amb el burka, per què l'hauríem de protegir de les seves pròpies decisions? No compar-teixo aquesta opció, però la manera com les altres persones prenen les seves pròpies decisions no és res que m'incumbeixi. Tampoc no estic d'acord amb la decisió d'una dona de fer-se monja, però mai de la vida no se m'acudiria impedir-li usar l'hàbit. Les persones han d'anar a l'escola per aprendre els seus drets com a ciutadans i rebre una bona educació, i després han de trobar oportunitats de treball; és aquí on s'han de centrar els estats, i no a negar possibilitats d'expressar-se a la gent. **M**

Nota

- Entre els seus principals treballs traduïts al castellà, destaquen: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid, Visor, 1995), *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (Barcelona, Herder, 2001), *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística* (Barcelona, Paidós, 2003), *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura* (Madrid, A. Machado Libros, 2005), *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* (Buenos Aires, Katz, 2006), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona, Paidós, 2007), *India. Democracia y violencia religiosa* (Barcelona, Paidós, 2009) i *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos* (Barcelona, Tusquets, 2009).

És mort el multiculturalisme?

Text **Tariq Modood** Director del Centre de Recerca per a l'Estudi de l'Etnicitat i la Ciutadania. Universitat de Bristol, Regne Unit

A la dècada dels anys noranta del segle passat i als primers anys d'aquest segle va semblar que a la Gran Bretanya prenia forma un determinat tipus de multiculturalisme, modest, etnoreligiós i comunitari que tenia com a fi combatre la discriminació i el racisme institucional. Es va manifestar en l'informe *The Future of Multi-ethnic Britain* (2000), de la Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB)¹, així com en algunes iniciatives del nou laborisme. Entre elles hi ha la *Lawrence Inquiry*², el *Race Relations Amendment Act* (2000)³, el finançament d'escoles musulmanes, l'aparició d'un nombre creixent de minories ètniques de la mateixa rellevància, la legislació contra la discriminació religiosa i la introducció de la qüestió religiosa en el cens de 2001⁴.

Tanmateix, des de mitjan 2001, amb els disturbis de les ciutats del nord d'Anglaterra⁵ i més tard els atacs de l'11 de setembre, aquesta tendència va començar a canviar i, en pocs anys, la majoria dels analistes públics van anunciar la mort del multiculturalisme. La meua intenció no és analitzar aquesta reacció violenta, i tampoc no puc parlar sobre

les recents polítiques públiques, encara que una anàlisi mostraria que el Govern britànic no ha abandonat el multiculturalisme, sinó que hi ha donat suport (Meer and Modood, 2009). Més aviat m'agradaria prestar atenció a algunes de les crítiques que caldria prendre's seriosament. Al meu parer, cap no implica la "fi del multiculturalisme" i cadascuna es pot i s'ha de tenir en compte fins a un cert punt. Aquestes idees es poden aplegar en dos blocs: les que en general es veuen com un suport al multiculturalisme i les considerades com a fonamentalment oposades.

Idees que donen suport al multiculturalisme

1. *Drets humans bàsics*. No crec que ningú qüestionari seriosament que el tipus de multiculturalisme adient per a la Gran Bretanya s'hagi de desenvolupar en el context dels drets humans (en l'informe de la CMEB hi havia un capítol sobre drets humans), però poques persones estan convençudes que la igualtat multicultural (amb més motiu que altres formes d'igualtat social) es pugui derivar dels drets humans.

© Eva Parey

2. *Igualtat de gènere*. Cada vegada som més conscients que algunes formes d'abús contra les dones (per exemple, la clitoridectomia o els matrimonis forçosos) es donen d'una manera desproporcionada en algunes comunitats minoritàries. Per desgràcia, el feminisme s'ha convertit en sinònim d'una ideologia missionera per expressar la supremacia d'Occident sobre els altres. El fenomen es dona principalment en la dreta, encara que aquesta tendència no està absent en l'esquerra. A més, pel que fa a polítiques pràctiques, és clar que alguns d'aquests problemes només es podrien tractar seriosament mitjançant la cooperació de les comunitats implicades. Les aproximacions estridents i autoritàries acostumen a ser contraproduents i a crear comunitats estigmatitzades i assetjades.

Són motius d'aquesta mena els que han portat a una polarització lamentable en aquests assumptes, tot i que els punts en comú són realment considerables. Perquè els multiculturalistes rebutgen amb claredat la violència, la coerció o el debilitament de la igualtat legal de les dones, encara que també hi deu haver algunes àrees limitades on sorgeixen desacords sobre què constitueix la igualtat. No dispo de prou espai per analitzar aquests casos, però l'argument principal que defenso troba fonament en la tesi d'Anne Phillips (Phillips, 2007) que no hi ha una oposició intrínseca entre igualtat de gènere i multiculturalisme.

3. *Immigració constant, superdiversitat*. Hem experimentat, experimentem i s'afirma que continuarem experimentant una immigració a gran escala. Donada la diversitat de llocs de procedència dels migrants, el resultat no són comunitats, sinó una massa agitada de llengües, etnicitats i religions que se superposen les unes a les altres i creen una "superdiversitat" (Vertovec, 2006). Però d'aquí no es desprèn que les comunitats que s'han establert, especialment les postcoloniales, que tenen una relació històrica particular amb la Gran Bretanya, perdin la seva importància política.

4. *Transnacionalisme*. Hom afirma que la globalització, la migració i les telecomunicacions han creat poblacions disperses entre els països, que interactuen més entre elles i tenen un major sentit de la lleialtat que el que podrien tenir amb els seus conciudadans. Vincles diaspòrics com aquest existeixen i poden augmentar, però no estic convençut que el resultat global sigui una erosió inevitable de la ciutadania nacional: els britànics afrocaribenys i sud-asiàtics tenen família en els seus països d'origen i als Estats Units i el Canadà, però hi ha poques evidències que la majoria d'aquestes famílies, o fins i tot algunes, no se sentin britàniques, americanes, canadenques, etc.

Desafiaments al multiculturalisme

1. *Cohesió comunitària / ciutadania / valors comuns / "Britishness"*. Aplego aquests termes, encara que entenc que no tots signi-

fiquen el mateix. Hi ha persones que poden posar l'èmfasi en un en detriment dels altres, o fins i tot considerar-ne algun com a innecessari. No obstant això, aquests conceptes s'han invocat recentment com a dipositaris del sentiment de comunitat que han de tenir els membres de la societat britànica, ja que s'afirma que el fetitxe de la diferència ha enfosquit tal sentiment.

Es manté que la Gran Bretanya, com a societat i com a estat, ha promogut molt feblement el sentiment de comunitat, i que cal posar remei a aquesta situació. És per això que s'han introduït mesures com ara el jurament de lleialtat a l'estil nord-americà en les cerimònies de naturalització (com va recomanar la CMEB), l'exigència de competència lingüística en anglès com a requisit per obtenir la ciutadania i l'educació ciutadana per als immigrants, que ja s'aplica en tots els instituts d'ensenyament secundari.

Molts defensors d'aquest enfocament també aporten algunes consideracions positives sobre el multiculturalisme i indiquen que en palesar els seus errors estan tractant de corregir-ho. Segons la seva opinió, el multiculturalisme no aconsegueix entendre la necessitat, si vol reeixir, de desenvolupar-se en un marc més ampli. Diria que això és cert de Bernard Crick⁶, Ted Cantle⁷ i la Commission on Integration and Cohesion⁸, incloent-hi la majoria de declaracions oficials del Govern, almenys durant l'era Blair.

D'altra banda, n'hi ha que sostenen versions d'aquest punt de vista expressament emmarcades sota el lema "el multiculturalisme és mort". Mentre que en la dreta el multiculturalisme és considerat com un fet que sempre ha estat erroni –per exemple, la columnista i escriptora Melanie Phillips (M. Phillips, 2006) i el diputat conservador Michael Gove (Gove, 2006)–, el punt de vista més centrista, i de vegades d'esquerres, és que va estar bé per al seu temps, però que aquest temps ha acabat –per exemple, el president de l'Equalities and Human Rights Commission⁹, Trevor Phillips, i l'editor de *Prospect*¹⁰, David Goodhart–. Podem trobar un exemple recent d'aquesta posició en el llibre *The Home We Build Together*, del "gran rabi" Jonathan Sacks (Sacks, 2007), quan en els seus primers llibres havia estat un eloqüent defensor del pluralisme comunitari.

Aquests crítics proven els seus punts de vista citant-se els uns als altres, en comptes d'analitzar els textos dels multiculturalistes, la qual cosa no és sorprenent, ja que els teòrics polítics del multiculturalisme l'entenen com un projecte d'inclusió, i així és també com ho va veure la CMEB.

Potser el més encertat que es pot dir d'aquest punt de vista és que nosaltres, a Europa, som més propensos a pensar que allò nacional i allò multicultural són incompatibles. En altres parts del món, on ha estat adoptat com un projecte de l'Estat o com un projecte nacional –al Canadà,



© Laura Cuch

Jugant a escacs durant el Carnaval del Pueblo, festa llatinoamericana que es fa cada any al Burgess Park, al sud de Londres. A la pàgina següent, família paquistanesa originària del Caixmir al barri de Sant Roc de Badalona. A la pàgina d'obertura de l'article, un pare paquistanès i el seu fill es banyen a la platja de Sant Adrià.

Austràlia i Malàisia, per exemple–, el multiculturalisme no ha coincidit simplement amb el projecte de construcció nacional, sinó que de vegades n'ha estat una part integrant.

A més, no té sentit fomentar unes identitats multiculturals o minoritàries fortes i unes identitats comunes o nacionals febles. Les identitats multiculturals fortes són quelcom bo –no són intrínsecament divisòries, reaccionàries o cinquenes columnes–, però necessiten un marc de narratives nacionals vibrants i dinàmiques, així com les cerimònies i rituals que donen expressió a la identitat nacional. Aquesta última, però, s'hauria de teixir mitjançant el debat i la discussió, en comptes de reduir-la a una llista de valors imposats. Per a això és important la ciutadania, i també el dret de tothom, en especial dels grups abans marginats o admesos recentment, a fer reivindicacions sobre la identitat nacional. D'aquesta manera, es pot plantar cara al racisme i a altres maneres d'estigmatitzar identitats, i posar al seu lloc una política de respecte mutu i inclusió.

Posar l'èmfasi en la ciutadania pot ser un recordatori útil per als multiculturalistes d'allò que alguns d'ells, de vegades, poden passar per alt; però això no suposa una crítica ni un substitut per al multiculturalisme.

2. *Crítiques a les polítiques de grups.* Poden prendre tres formes:

a) Les societats liberals només poden reconèixer drets individuals. – Mentre que els drets individuals són fonamentals per a les democràcies liberals, moltes de les polítiques igualitàries socialdemòcrates serien impossibles si no reconeguéssim també els grups de distintes maneres. Per

exemple, els sindicats en relació amb les negociacions col·lectives; l'idioma gal·lès com una de les llengües nacionals de Gal·les; la secció femenina en el Partit Laborista; la discriminació positiva per als grups racials amb poca representació en els llocs de treball; el finançament estatal per a escoles religioses; l'exempció de les lleis de seguretat per als motociclistes sikhs que porten turbant.

Podríem donar més exemples que, com els anteriors, indiquen que una política democràtica liberal assumeix, de maneres molt diferents, el reconeixement i l'enfortiment de distintes classes de grups.

b) Grups com els musulmans són internament diversos. – Hi ha un argument en la teoria social que assenyala que els grups estan compostos per individus, que no hi ha característiques essencials que defineixin els grups i que, per tant, parlar de grups és simplista en el pla teòric i normalment emmascara una motivació política.

És cert que de vegades podem treballar amb idees ordinàries¹¹ sobre els grups, però això no és el mateix que negar l'existència dels grups dels quals parlen els multiculturalistes. Potser necessitem conceptes menys estrictes dels grups, però això té a veure amb la natura de les categories socials i no amb el multiculturalisme *per se*. En aquest sentit, totes les categories grupals es construeixen socialment, però és clar que la gent sent que pertany a algun grup o n'és exclosa.

Una de les raons per les quals no podem ignorar les concepcions comunitàries de la diferència és que les minories sovint es veuen i es descriuen a si mateixes compartint una identitat grupal a través de categories com ara "jueu",



© Eva Parey

“musulmà” o “sikh”, entre d’altres. Si acceptem que aquestes categories no són menys vàlides que les de “classe treballadora”, “dona”, “negre” o “jove”, sembla inconsistent rebutjar certes categories grupals simplement perquè estan subjectes a la mateixa tensió dialèctica entre l’especificitat i la generalitat que totes les categories d’aquest tipus. Usar categories grupals no és “essencialitzar” o “reificar”, ja que les categories de “jueu”, “musulmà” o “sikh” poden ser internament tan diverses com les de “cristià”, “belga”, “classe mitjana” o qualsevol altra categoria útil a l’hora d’ordenar el nostre pensament.

c) De la híbridesa i més enllà de la raça/etnicitat a les identitats múltiples. – El que s’ha dit anteriorment es relaciona amb la tercera crítica. S’argumenta que les etnicitats comunals es dissolen davant els nostres ulls, ja que la gent, especialment la gent jove, interactua i es barreja entre si. Es diu que les persones no pertanyen a comunitats determinades, sinó a una barrija-barreja urbana, encamada en formes d’oci globalitzades i comercialitzades. Sovint és justament això el que la gent pensa quan afirma que li agrada la “diversitat” o que està a favor d’una societat multicultural (però no del multiculturalisme).

Moltes investigacions corroboren aquesta lectura sociològica. Però la investigació també mostra que aquestes “noves etnicitats” i hibridacions no substitueixen un altre tipus d’identitats a les quals es dona més prioritat, sinó que hi coexisteixen. Que tots tinguem múltiples identitats no vol dir que totes hagin de ser de la mateixa importància per a nosaltres. De fet, els grups marginats i estigmatitzats,

grups que senten que sempre es parla d’ells, que són estereotipats o que estan sota pressió política –exactament la classe de minories importants per al multiculturalisme–, són més propensos a aferrar-se a pocs elements identitaris, per no dir només un, que a delectar-se en la multiplicitat.

Això és exactament el que trobem en grups com ara els britànics musulmans, que s’inclinen més a concedir importància al fet de ser “musulmans” i “britànics” (típics) i a considerar que aquestes identitats tenen un macrosignificat present en la majoria dels contextos públics.

3. *Secularisme*. El multiculturalisme no va ser concebut pensant en els grups religiosos, però els grups defensats pels multiculturalistes com a racials o ètnics també han començat a reafirmar les identitats religioses, i fins i tot de vegades a donar-hi primacia. Aquest fet causa tensions amb aquells –incloent-hi molts multiculturalistes– que consideren que la religió hauria de ser una qüestió privada i no pública, i encara menys una qüestió política i de cap manera una qüestió d’Estat. D’altra banda, això sembla simplement un prejudici arbitrari, tot i que històricament fundat, contra un tipus de minoria.

Això ha dividit els multiculturalistes i ha debilitat el suport al multiculturalisme. I l’assumpte no és pas una qüestió menor, donada la importància política que han adquirit els musulmans i l’estimació que poden constituir prop del 15% de la població de l’Europa occidental el 2035.

Tanmateix, el secularisme en totes les seves formes no s’oposa intrínsecament a un multiculturalisme comunitari etnoreligiós. Això sembla radical com a concepte ideològic,



i aquesta és la interpretació preferida a França, però en la majoria de les democràcies el secularisme adopta formes més moderades, i els compromisos entre la religió organitzada i l'Estat són el fet més normal. Aquests compromisos varien d'un país a un altre; per exemple, al Regne Unit els bisbes seuen en l'assemblea legislativa i la religió queda fora de les disputes electorals, mentre que als EUA és justament el contrari, però tots dos països tenen organitzacions polítiques seculares.

Això significa que en tota organització política democràtica secular hi ha precedents, acords d'*status quo* i recursos institucionals usats per acomodar algunes exigències polítiques dels grups religiosos. Jo suggeriria, per tant, que els multiculturalistes estudiessin aquests acords històrics (per exemple, el finançament estatal d'escoles religioses a Anglaterra) i tractessin de veure com poden ser multiculturalitzats; dit altrament, usar-los per satisfer les necessitats de nous grups de ciutadans.

De vegades, l'extensió d'un precedent serà considerada com a controvertida (per exemple, estendre el reconeixement legal de les corts jueves d'arbitratge en qüestions com ara el divorci –Beth DIN– als musulmans), i de vegades religions relativament noves per a la Gran Bretanya poden suscitar qüestions sense un precedent clar. Així doncs, el meu argument no és que no hi haurà dilemes polítics en aquest àmbit, sinó que no hi ha cap raó per convertir en excepcionals i més problemàtiques les demandes dels grups religiosos, enganyant-nos a nosaltres mateixos en pensar que aquestes demandes són incompatibles amb el secularisme.

La meva conclusió, per tant, és que cal prendre's seriosament moltes crítiques de les crítiques legítimes que es fan al multiculturalisme, encara que cap no justifica el seu abandonament. En tot cas, haurien de modificar-lo i enfortir-lo. Els tres desafiaments exposats són, de fet, similars a les idees que hi donen suport, en el sentit que són correccions i no alternatives. Estic d'acord amb tals desafiaments quan es combinen amb el multiculturalisme, i quan són usats per corregir, enfortir i anar més enllà de cadascun. Això és el que tractem de fer a la CMEB (vegeu la nota 1) i el que he tractat de fer al meu llibre (Modood, 2007). És una combinació difícil i inestable, però continuo creient que cal fer això, ara com ara.

No necessitem una visió de la ciutadania confinada a l'Estat, sinó disseminada a través de la societat, compatible amb les múltiples formes d'agrupació contemporànies i sostinguda a través del diàleg; formes plurals de representació que no prenguin un grup com a model al qual s'han d'ajustar tots els altres; i identitats nacionals noves i reformades. Això és el multiculturalisme. **M**



© Tom Stoddart / Getty Images

Cotxes cremats a Tottenham, al nord de Londres, a causa dels disturbis racials que van tenir lloc el 5 d'octubre de 1985. Els disturbis es van originar arran de la mort d'una dona durant un registre policial.

A la pàgina anterior, població de diferents orígens en un carrer de Londres.

Aquest article va ser escrit originàriament per a la taula rodona Multiculturalism: bringing us together or driving us apart?, organitzada per l'Institute for Jewish Policy Research i el Runnymede Trust, i que es va dur a terme el 31 de març de 2008. Va ser editat per primera vegada en anglès a Public Policy Research, juny-agost de 2008. La traducció al castellà i les notes són de Damián Omar Martínez Arias.

Bibliografia

- Commission on Multi-Ethnic Britain (2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain [The Parekh Report]*, Londres: Profile Books.
- Gove, M. (2006), *Celsius 7/7*, Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Meer, N. & Modood, T. (2009), "The Multicultural State We're in: Muslims, 'Multiculture' and the 'Civic Re balancing' of British Multiculturalism", *Political Studies*, 57, p. 473-497.
- Modood, T. (2007), *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge: Polity.
- Phillips, A. (2007), *Multiculturalism Without Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Phillips, M. (2006), *Londonistan*, Londres: Gibson Square.
- Sacks, J. (2007), *The Home We Build Together: Recreating Society*, Londres: Continuum.
- Vertovec, S. (2006), "The Emergence of Super-Diversity in Britain", *Working Paper*, núm. 5, University of Oxford, Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS).

Notes del traductor

- 1 *El futur de la Gran Bretanya multiètnica* (2000), de la Comissió de la Gran Bretanya Multiètnica (CMEB), o *Informe Parekh*. Aquesta comissió va ser establerta pel Runnymede Trust el 1997 a fi de considerar les implicacions polítiques i culturals de la canviat diversitat cultural al Regne Unit. El projecte, que va durar tres anys, revisava la filosofia pública respecte de les comunitats ètniques minoritàries i feia recomanacions de polítiques concretes a escala nacional i local. L'*Informe Parekh* és la publicació dels resultats d'aquesta recerca.

- 2 També conegut com a *Stephen Lawrence Inquiry Report*. Aquest informe realitzat arran de l'assassinat d'Stephen Lawrence assenyalava, entre d'altres coses, un alt grau de racisme institucional en la policia metropolitana de Londres i presentava un total de setanta recomanacions per a la reforma del cos de policia.
- 3 Esmena a la Llei de relacions racials, realitzada l'any 2000, després de l'assassinat d'Stephen Lawrence, com un intent d'evitar el racisme institucional. Si la Llei de relacions racials de 1976 considerava il·legal la discriminació basada en la raça, el color o la nacionalitat, amb aquesta esmena s'obliga les autoritats públiques, no sols a combatre la discriminació il·legal quan i on s'ha produït, sinó també a prendre la iniciativa per prevenir-la, adoptant solucions eficients allí on se suposi que pot tenir lloc.
- 4 Encara que el cens de 1851 incloïa una pregunta sobre la religió en un full separat, la resposta a la qual no era obligatòria, el cens de 2001 va ser el primer al Regne Unit a preguntar per la religió dels enquestats en el formulari principal.
- 5 Els principals disturbis, que van començar el 7 de juliol de 2001, es van produir a la ciutat de Bradford, al comtat de West Yorkshire. Van succeir com a resultat de les creixents tensions entre les minories ètniques i la majoria blanca, a les quals es va afegir la confrontació entre la Lliga Antinazi i grups d'extrema dreta com el Front Nacional. Als mesos de maig i juny del mateix any van tenir lloc disturbis similars en altres ciutats del nord d'Anglaterra.
- 6 Sir Bernard Rowland Crick, teòric polític socialdemòcrata britànic. Mort al desembre de 2008.
- 7 Va realitzar l'anomenat *Informe Cantle*, que pretenia examinar els esforços dels municipis anglesos en favor de la cohesió comunitària i l'harmonia entre els distints grups ètnics.
- 8 Comissió d'Integració i Cohesió. S'autodefineix com un "grup assessor creat per estudiar com les àrees locals poden [...] incrementar la diversitat, i [...] respondre a les tensions que de vegades pot generar".
- 9 Comissió de les Igualtats i els Drets Humans.
- 10 Revista cultural britànica.
- 11 L'autor usa el terme *crude ideas*, amb el qual es refereix a idees simples, no elaborades intel·lectualment, amb una escassa sofisticació teòrica.

D'on venim / A on anem

Explotació animal: límits i redefinicions

© Guido Manuilo

Venim de l'animalitat, i la humanitat sembla inabastable, o almenys no assolida. Menjar carn no ha estat mai banal. La seva centralitat en el menú estructura els paisatges i la gent.

L'animal, la carn i el comensal

Text **Amado A. Millán** Facultat de Veterinària. Universidad de Zaragoza

En la vida urbana els animals visibles són de companyia; els exòtics apareixen als documentals, però els alimentaris són invisibles, excepte en imatges publicitàries. Les vaques pasturen en *verds prats* de muntanya, els anyells en *piemonts* de farigola, els porcs vagaregen en *deveses ombries*, mentre els pollastres picotegen en el camp: bucòlic. Tal com l'urbanita els imagina, no en queda ni un. L'animal alimentari és emplaçat en una ruralitat il·lusòria, còmodament i lliure, en

un entorn natural, però el fet és que es troba fixament estabulat i telemàticament controlat. El seu sacrifici s'amaga en apartats escorxadors.

Vivim en una època de redefinicions. La visió de la natura, dels animals, dels humans, ha canviat. En l'era industrial, la nostra espècie perd diferències i guanya similituds amb altres espècies. Els animals podien formar societats modèliques, com les abelles; tanmateix, creiem que estaven



L'ésser humà es considera a si mateix com a subjecte, i classifica com a objecte l'animal alimentari. La comestibilitat legítima depèn d'un procés de transformació de l'animal en carn mitjançant un ritual tecnocientífic. A la imatge, l'escorxador de Mercabarna.

“Els animals alimentaris i els de laboratori són considerats objectes, mentre que els de companyia són subjectes, i compleixen funcions afectives, estètiques, ostentatòries. La mort del bestiar per alimentar-se pot provocar vergonya i culpa”.

desproveïts de cultura, que guiats per l'instint no tenien res a aprendre. Vam aprendre que aprenien, que comunicaven en dialectes diferents, que eren sensibles i, fins i tot, que havien descobert una incipient cuina. Per exemple, els macacos de l'illot japonès de Koshima van aprendre a salar el menjar amb aigua de mar, cosa que els va portar a canviar d'hàbitat i d'alimentació. Per tant, a les qualitats reconegudes per nosaltres en els (altres) animals, caldria afegir-hi una nova similitud que sí que ens distingia en exclusiva. Cuinar va fer a l'home, deia Faustino Cordon; l'home és un animal que cuina, segons Samuel Johnson; la cuina és una ruptura alimentària entre la nostra espècie i totes les altres.

L'animal humanitzat disposa de serveis i béns que abans eren privilegis humans, com ara drets, genealogia i parentiu, espais propis, hotels, guarderies, restaurants, agències matrimoniales, clíniques, assegurances, perruqueria, indumentària, complements, cementiris, incineradores i, fins i tot, immortalitat. Assoleix humanitat fins a tal punt –superant els animals narratius de faules o contes–, que als EUA el Pare Noel entrega regals empaquetats als ximpanzés d'un zoo.

La humanització animal respon a un procés de *mobilitat social ascendent* que requereix la *desanimalització* de l'animal per convertir-lo en carn. Amb el reconeixement de la sensibilitat animal, s'evidencia la sensibilitat humana amb efectes positius per al carnívor. El benestar animal millora la qualitat càrnia; així doncs, la sensibilitat redunda en palatabilitat. També es reafirma la similitud entre espècies i el tabú caníbal s'estén a l'animal més enllà de la mascota. La *zoofàgia* és assimilada a l'antropofàgia. Entre els carnívors humans coexisteixen dues tendències formulades per Noélie Vialles: la *zoofàgia*, on la substància comestible n'evidencia l'origen animal, i la *sarcofàgia*, on l'origen animal de l'aliment queda encobert. Aquesta última és hegemònica en la nostra societat.

L'ésser humà es considera a si mateix com a subjecte, mentre que classifica d'objecte l'animal alimentari. Mengem objectes, no subjectes, fins i tot suposadament comestibles. Els animals alimentaris o els de laboratori són considerats objectes, mentre que els de companyia són subjectes, que compleixen funcions afectives, estètiques, ostentatòries. L'animal de caça es troba en una relació de predació que es pot interpretar com a rivalitat i la víctima com a subjecte adversari; en aquest cas, abatre la presa és un orgull. La mort del bestiar, el qual hom alimenta per després alimentar-se, pot provocar vergonya i culpa.

L'estatus de *subjecte* o d'*objecte* atribuït a l'animal varia socioculturalment; així doncs, el gos és un *subjecte* (EUA, Gran Bretanya, França, etc.) o un *objecte* (Corea, Xina, Sud-est asiàtic, etc.) i els porcs podien servir de compensació per homicidi a Nova Guinea.

El subjecte comensal està fet de carn, l'objecte aliment està fet de carn: això planteja un problema d'identitat, com apunta Fischler. La carn de tots dos, menjador i menjat, podria ser equivalent i susceptible d'intercanvi.

Si l'animal s'humanitza, la seva carn es problematitza. I emergeix una inversió de l'estatus. La despesa energètica és baixa a causa de la sedentarització i els discursos mèdics subratllen religiosament els perills de la carn i estableixen normes restrictives. La recerca alimentària desenvolupa productes per a la indústria basats en la concepció del que és saludable. A través de la medicalització de l'alimentació, la indústria es legitimitza.

La comestibilitat legítima depèn d'un procés de transformació de l'animal, avui subjecte (abans *sagrat*), en carn (*objecte profà*) mitjançant un ritual religiós en el passat, actualment convertit en un ritual tecnocientífic.

La carn és un producte social on intervenen molts desconeguts en els seus diferents processos fins a arribar al comensal. El taylorisme aplicat als animals alimentaris seria impossible sense la desanimalització de la carn, convertida ara en *primera matèria* industrial.

Encara que l'espècie sigui omnívora, cap societat ni cap individu no ho és. Societats i individus practiquen la selecció alimentària. Es concedeix a la carn un valor nutricional alt i un estatus sociocultural alt. És desitjada amb ànsia en moltes societats, però en d'altres provoca repugnància, i en societats carnívores n'hi ha que se n'abstenen. Algunes carns són culturalment incomedibles, d'altres estan prohibides, d'altres són recomanades o reservades a temps específics o a certs comensals. El seu consum està lligat a la posició social (estatus). Els animals alimentaris i el seu respectiu espejament són valorats diferencialment. El repartiment comensal mostra com porcions específiques corresponen als déus, als humans, a l'amfitrió, al convidat, a les dones, als homes, als ancians, als nens, a uns altres animals. L'aristocràcia medieval consumia amb ostentació carn en abundància. Els inuits de l'Àrtic en mengen grans quantitats quotidianament; tanmateix, a Papua Nova Guinea a penes es consumeixen proteïnes animals.

“Mentre persisteixin la diferència i la desigualtat entre ells, animals, i nosaltres, comensals, el consum de carn es mantindrà legitimat”.

La industrialització, amb tots els seus efectes, com a clau de la modernitat, va suposar un canvi en la percepció de la natura: de ser considerada com a amenaçadora va esdevenir una natura amenaçada que requereix protecció. La discontinuïtat entre natura i cultura, entre animal i humà, es posa en qüestió. Concebre la continuïtat de la natura comporta una

menor diferenciació jeràrquica entre espècies i una major insistència en la simbiosi. L'apropament de l'estatus animal a l'estatus humà forma part d'una tendència general orientada a reintegrar la humanitat en el conjunt de la natura. Amb la modernitat industrial, l'home recupera la seva animalitat, és un component del sistema, però ja no és el rei de la creació.

La recerca científicotècnica en alimentació cerca la maximització dels recursos, des de l'augment del volum carni de l'animal fins a la consecució de nous éssers comestibles. Un laboratori universitari israelià dissenya el gall dindi calb, desproveït de plomes, que evita la calor i facilita la seva transformació càrnia. Bous clonats es van vendre per a alimentació humana al Japó, animals herbívors van ser convertits en caníbals, diverses espècies es van fusionar en transgènics. La *reinvençió* de la natura sembla que funciona.

Els moviments de protecció i d'alliberament animal no solament aporten arguments ètics per canviar la relació humana amb els animals, sinó també mediambientals, econòmics, socials, mèdics i estètics, entre d'altres. La ramaderia contribueix a l'efecte hivernacle, els conreus de cereals alimenten el bestiar que competeix amb l'alimentació humana i fa passar gana als camperols pobres, i la cria intensiva de l'animal alimentari comporta la seva medicalització, que es transvasa a l'ésser humà. Menjar la carn d'un cadàver animal transfereix analògicament al comensal la mort i l'agressivitat animal que no domina els seus instints. Tot això comporta efectes col·laterals que contribueixen a l'augment considerable del nombre de vegetarians als països industrialitzats, especialment als anglosaxons.

No obstant això, les accions per l'alliberament animal se centren sobretot en animals no menjats, els culturalment no comestibles, com ara gossos, gats, mones, que són salvats de la seva situació d'indefensió. Tanmateix, ni pollastres, ni porcs, ni vedelles, ni peixos, són alliberats de les seves granges, estables o piscifactories. Amb la protecció se suavitza l'esclavitud, però no es rescata l'animal alimentari que es troba en una situació de servitud i irremeiablement destinat a la mort i a la taula.

La nostra societat apareix sense ressorts per fer front a la brutal explotació dels recursos materials, animals i humans, mentre que amaga amb eufemismes la seva manera violenta d'estar en el món. Menjant esclavitud, es perden llibertats. Però mentre persisteixin la diferència i la desigualtat entre ells, animals, i nosaltres, comensals, el consum de carn es mantindrà legitimat.

Un altre tipus de producció alimentària, no serial, no deslocalitzada, estacional, propera, generaria un altre tipus de societat i, per tant, un altre tipus de sociabilitat entre humans, espècies i contextos. **M**





© Antonio Lajusticia

El debat sobre el benestar dels animals inclou aspectes científics, ètics, econòmics, legals i culturals. Hem de ser capaços d'abordar aquestes qüestions amb una mentalitat oberta.

El benestar dels animals de granja

Text **Xavier Manteca** Professor de biologia cel·lular, fisiologia i immunologia.
Universitat Autònoma de Barcelona

El 1964 es va publicar al Regne Unit un llibre titulat *Animal Machines*. La seva autora, Ruth Harrison, criticava les granges intensives de producció de carn i ous, en les quals, segons que deia, els animals vivien amuntegats i en unes condicions que impedièen el seu comportament natural, i això els causava patiment. Ruth Harrison opinava que els sistemes de producció ramadera que causaven patiment no eren acceptables per raons ètiques.

Arran de la publicació del llibre, el Govern britànic va crear un comitè –el Comitè Brambell–, l'informe del qual serviria de base a les lleis de protecció animal que es van

promulgar des d'aleshores a la Gran Bretanya. En concret, el comitè va proposar l'anomenat “principi de les cinc llibertats” com a guia per garantir les condicions mínimes de benestar dels animals. El principi va ser modificat el 1992 i des de llavors es va convertir en una de les definicions més comunament acceptades de benestar animal. Segons aquesta definició, garantir el benestar dels animals suposa (1) assegurar una alimentació adequada, (2) assegurar un bon estat de salut, (3) evitar la incomoditat física i tèrmica, (4) evitar el dolor, l'estrès prolongat i la por, i (5) permetre que els animals puguin mostrar el seu comportament natural.

“La preocupació pel benestar dels animals de granja és el resultat, d’una banda, de la suposició que poden patir i, d’una altra, de la convicció que no és èticament acceptable causar-los patiment”.

Les mesures de protecció de l'animal alimentari suavitzen la seva esclavitud, però no els rescata; les accions per l'alliberament animal se centren sobretot en els animals culturalment no comestibles. A les pàgines anteriors, el gos com a “animal subjecte” que dona i rep afecte, i vedells en un estable. A la pàgina següent, l'escorxador de Mercabarna.

La preocupació pel possible patiment dels animals de granja no ha estat exclusiva de cap país. La Unió Europea, per exemple, ha aprovat diverses directives que estableixen les normes mínimes per a la protecció dels animals d'abastament durant el seu transport i sacrifici, així com per a la protecció de porcs, ocells i vedells en granges intensives. Igualment, Austràlia, Nova Zelanda i diversos països d'Amèrica tenen lleis de protecció dels animals de granja. Altres organismes internacionals, a més de la Unió Europea –com ara la FAO, que és l'Organització de les Nacions Unides per a l'Alimentació i l'Agricultura– han elaborat recomanacions sobre aquesta qüestió.

Sigui com vulgui, l'exemple de la Gran Bretanya que hem esmentat a l'inici de l'article il·lustra un fet que és aplicable a qualsevol altre país: la preocupació pel benestar dels animals de granja és el resultat, d'una banda, de la suposició que els animals poden patir i, d'una altra, de la convicció que no és èticament acceptable causar-los patiment, almenys sense una raó que ho justifiqui. És important insistir en el fet que les persones que són partidàries de mesures que garanteixin el benestar dels animals de granja no estan en contra de la ramaderia ni del consum d'aliments d'origen animal. Al contrari, el que pretenen és que la forma en què es crien, transporten i sacrifiquen els animals de granja garanteixi que aquests no pateixin.

Si bé l'origen del debat és de natura ètica, hi ha uns altres arguments que, tot i no ser de tipus ètic, aconsellen actuar de manera que es garanteixi el benestar dels animals. Un d'aquests arguments, probablement el més clar, és econòmic: sovint garantir aquest benestar permet evitar pèrdues econòmiques o, fins i tot, augmentar els beneficis derivats de l'activitat ramadera. El millor exemple de la relació entre benestar dels animals i beneficis econòmics és el transport des de les granges de producció fins als escorxadors. En efecte, el transport és especialment delicat per als animals, ja que en l'espai d'unes hores s'enfronten a diverses situacions que perceben com una amenaça potencial. Aquestes situacions inclouen, entre d'altres, la novetat que suposa el fet de pujar a un camió, el moviment del vehicle, els canvis de temperatura que es poden experimentar durant el viatge, la manca d'aigua i aliment i la presència d'animals desconeguts. Igual que ens passa a nosaltres, quan un animal s'enfronta a una situació que percep com una amenaça –tant si és real com si no ho és–, el seu organisme experimenta una sèrie de canvis fisiològics i de comportament que es coneixen com a resposta d'estrès.

Doncs bé, quan passa poc abans del sacrifici de l'animal, la resposta d'estrès té efectes negatius sobre la qualitat de la

carn. En efecte, produeix un esgotament de les reserves musculars de glucogen, cosa que fa que la carn tingui un aspecte sec, dur i més fosc del normal. Aquestes carns, que es coneixen com a carns DFD –de l'anglès *dark, firm and dry*–, no solament són menys saboroses, sinó que són més susceptibles a la contaminació bacteriana. A més d'alterar les característiques de la carn, un transport en males condicions pot ocasionar ferides i hematomes, que redueixen el valor econòmic de la canal dels animals. Encara que aquest efecte podria semblar fútil, el fet és que les pèrdues econòmiques causades per les alteracions de la qualitat de la carn que resulten d'unes condicions de transport deficientes tenen un cost econòmic extraordinàriament elevat.

Precisament, una de les persones que més han contribuït a millorar les condicions de transport dels animals –no solament al seu país d'origen, els Estats Units, sinó també en molts altres llocs– ha estat la doctora Temple Grandin, protagonista d'una pel·lícula recent. Les seves recomanacions de com cal tractar els animals durant el transport són el resultat d'un coneixement molt detallat del comportament dels animals i, al mateix temps, són molt pràctiques. Per exemple, les informacions de la doctora Grandin han demostrat que els animals de granja prefereixen desplaçar-se cap a zones més il·luminades que cap a zones més fosques, i aquesta observació, que pot semblar purament anecdòtica, ha permès modificar la il·luminació en els punts d'entrada i sortida dels animals de manera que aquests no s'espantin i es desplacin més ràpidament. Això, al seu torn, evita que el personal encarregat dels animals acabi tractant-los de forma brusca.

Millorar el benestar dels animals, tanmateix, no sempre està exempt de problemes. Al contrari, a vegades entra en conflicte amb pràctiques arrelades des de fa molt de temps o que tenen l'origen en tradicions culturals o religioses. Tant als escorxadors de la Unió Europea com en els de molts altres països és obligatori atordir un animal abans de sotmetre'l al procés de dessagnament que li causarà la mort. “Atordir” significa causar un estat d'inconsciència de forma immediata i que s'ha de prolongar fins a la mort, de manera que l'animal no pateixi el dolor i l'angoixa que experimentaria si estigués conscient durant el dessagnament. Segons l'espècie animal de què es tracti, l'atordiment es realitza mitjançant un cop al cap, aplicant una descàrrega elèctrica que produeix un estat similar a un atac epilèptic o exposant els animals a determinades barreges de gasos que causen un estat d'inconsciència. Però algunes tradicions religioses –o, almenys, alguns corrents dins d'aquestes tradicions– són contràries a l'atordiment. De fet, de forma excepcional, la





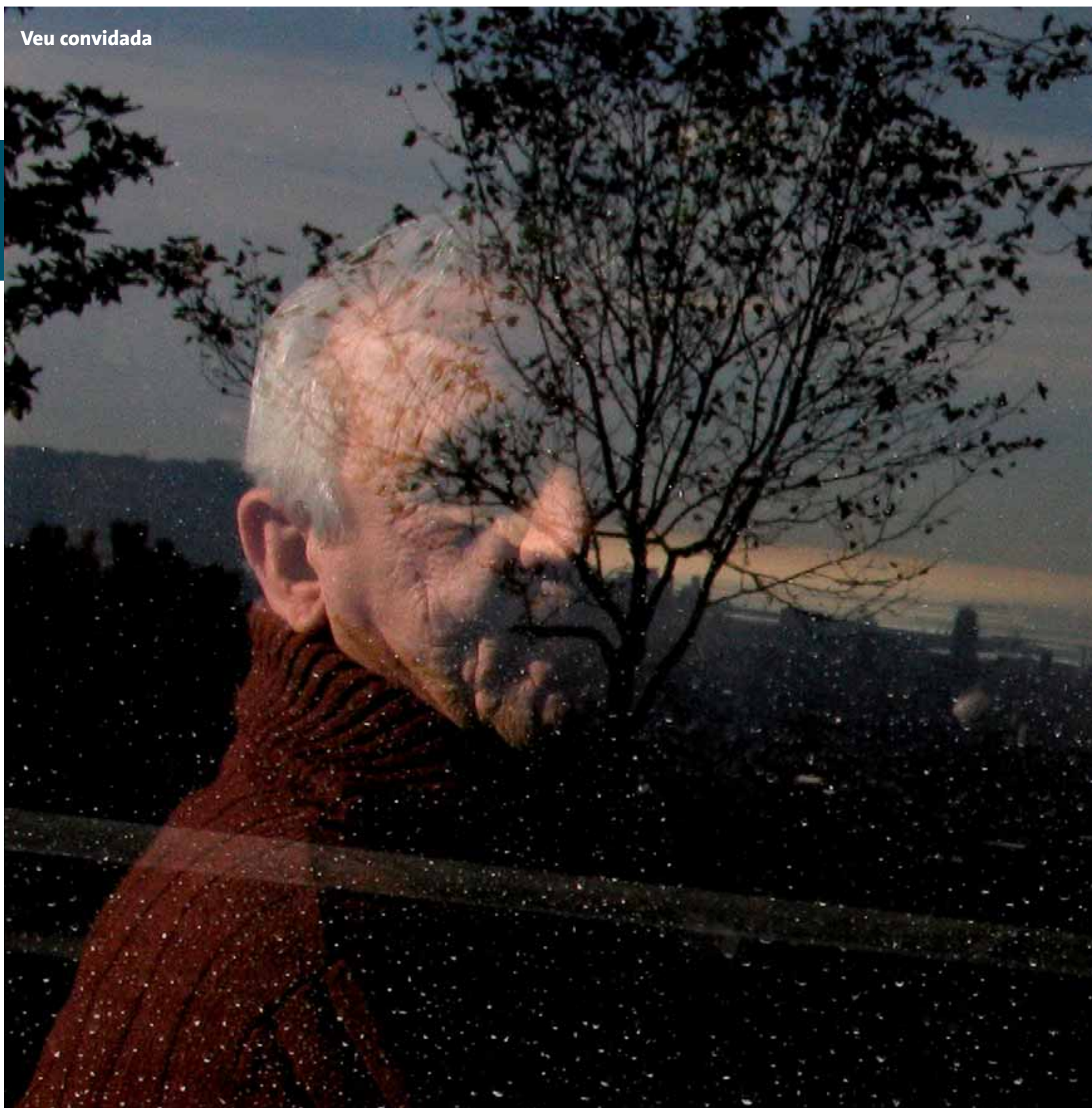
Unió Europea accepta que els animals que se sacrifiquen per proveir de carn les persones que practiquen aquestes religions siguin sacrificats sense atordiment. Aquesta excepció es manté malgrat que l'evidència científica disponible indica que el sacrifici sense atordiment causa patiment en els animals. Abans de caure en la temptació de ser crítics respecte de determinades religions, però, seria convenient recordar que la matança tradicional del porc, que és una pràctica ben nostrada, es du a terme habitualment sense atordiment.

Una dificultat addicional és el fet que millorar el benestar dels animals no sempre comporta un benefici econòmic immediat o, si més no, un benefici econòmic fàcilment quantificable. Considerem, per exemple, la pràctica de castrar els porcs. Aquesta pràctica, que es fa per evitar l'olor desagradable que pot tenir la carn de porcs mascles no castrats, es realitza habitualment quan el garri és molt petit, i no s'hi utilitza cap tipus d'analgèsia ni anestèsia. És evident –i s'ha demostrat, a més, en diversos experiments publicats en revistes científiques– que els animals experimenten dolor en ser castrats, i encara que el dolor es podria reduir o eliminar si s'utilitzés un analgèsic, això augmentaria els costos. Així doncs, malgrat que es pot considerar que el dolor que experimenta l'animal té efectes negatius sobre el seu creixement –i sembla que efectivament és així–, quantificar els efectes esmentats és complicat, per la qual cosa molts ramaders són poc inclinats a utilitzar analgèsics.

Una vegada més, encara que resulta senzill ser crític enfront del que es podria considerar un acte cruel i fàcilment evitable, no hem d'oblidar que qualsevol canvi en la forma de criar els animals d'abastament que suposi un augment dels costos de producció tindria com a resultat un augment del preu dels aliments d'origen animal. És interessant esmentar que, segons una enquesta realitzada per la Comissió Europea fa uns quants anys, molts ciutadans europeus diuen que estan disposats a pagar més per aliments produïts d'acord amb les normes de benestar animal; la realitat, però, és que a l'hora de comprar carn, llet o ous la majoria dels consumidors no tenen en compte aquest aspecte, per limitacions econòmiques, per falta de sensibilitat o bé per falta d'informació.

Així doncs, en resum, el debat sobre el benestar dels animals inclou aspectes no solament científics, sinó també ètics, econòmics, legals i culturals. Si som capaços d'abordar aquestes qüestions amb una mentalitat oberta al canvi i des d'un plantejament científic rigorós, la millora del benestar dels animals de granja tindrà conseqüències positives no solament per als mateixos animals, sinó també per als ramaders i per a la societat en general. **M**

Veja convidada





Cultura de la salut: un canvi de paradigma

Text **Cristóbal Pera** Catedràtic de cirurgia i professor emèrit de la
Universitat de Barcelona. Fundació El Molino FEM-Salud
Fotos **Gianluca Battista**

En els sistemes de salut del món occidental predomina encara la cultura de la malaltia sobre la cultura de la salut. Els projectes que aspirin a estimular el desenvolupament d'aquesta darrera han de posar l'èmfasi a minimitzar l'ineludible deteriorament biològic del cos i a disminuir la seva vulnerabilitat mitjançant accions de prevenció, enquadrades en la denominada medicina prospectiva o preventiva, abans que sigui necessari recórrer a accions adreçades a guarir o a pal·liar el patiment.

Durant el segle XX, la Cultura amb majúscula, l'abstracta i solitària cultura, ha estat sotmesa a una fragmentació progressiva de la qual ha sorgit una profusió de cultures amb minúscula. N'hi ha que estan relacionades amb els comportaments dels éssers humans, siguin individuals (cultures del treball, de l'oci, de l'esport...), socials (cultures del diàleg, del compromís, de l'empresa, del consens...) o respecte de la natura (cultures de l'aigua, del vi, de l'oli...), mentre que unes altres sorgeixen a l'extrem oposat d'allò permès i saludable, com les cultures de la marihuana i de l'heroïna, i fins i tot la cultura "narco", com a referència als violents hàbits dels traficants de drogues.

Tot i que l'abús d'aquestes frases fetes, que s'inicien emfàticament amb la paraula *cultura*, com si fos un salconduit ètic, ha donat lloc a expressions oportunistes i, fins i tot, ridícules, és obvi que algunes d'aquestes cultures amb minúscula, ben desenvolupades en la teoria i en la pràctica, han esdevingut molt rellevants pel seu interès individual i col·lectiu. Una d'aquestes cultures rellevants és, per dret propi, la nova cultura de la salut.

Durant la primera dècada del segle XXI la preocupació per la salut, individual i col·lectiva, definida com un benestar físic, mental i social integrat, va retallant lentament el domini

excessiu de la preocupació per la malaltia. Aquest desplaçament de la preocupació principal des de la malaltia fins a la salut, així com dels recursos aportats, condiciona que l'influx social de la cultura de la malaltia es vagi substituint per la recerca d'un equilibri entre aquesta i la cultura de la salut¹; una cultura que se centra en la promoció de la salut i en la prevenció de la malaltia amb el propòsit de viure, individualment i col·lectivament, una vida tan sana i llarga com sigui possible.

Aquest canvi de paradigma ja està ben assumit, per exemple, en la salut pública del Canadà, sota la denominació de *culture de la santé*², i als Estats Units, amb la *health culture*, una opció desenvolupada amb aquesta denominació, en principi, per les grans corporacions, preocupades per l'associació entre l'estat de salut i el rendiment dels seus empleats.

Des de l'any 2007 el Govern dels Estats Units desenvolupa, a través del United States Department of Health and Human Services, programes d'una dècada de durada, amb el títol Healthy People (gent sana), l'objectiu dels quals és la promoció de la salut i la prevenció de la malaltia. A Healthy People 2020^{3,4}, el programa que es va donar a conèixer per a la dècada present, s'enumeren quatre ambiciosos objectius: 1) Eliminar les malalties, les incapacitats, els traumatismes i



“Quan es treballa per persuadir els ciutadans de la conveniència d’adoptar la cultura de la salut enfront de la cultura de la malaltia, cal assumir que sorgiran grans dificultats en l’àmbit de les ciutats, molt heterogeni”.

En la ciutat moderna no es donen les millors condicions per promoure les recomanacions de salut. A la imatge, un ciutadà fa fúting a l’avinguda del Paral·lel.

les morts prematures que es puguin prevenir. 2) Aconseguir l’equitat en l’atenció de la salut, de manera que s’eliminin les disparitats i es millori la salut de tots els grups. 3) Crear un entorn físic i social que promogui la bona salut per a tot-hom. 4) Promoure el desenvolupament i les conductes saludables al llarg de totes les edats de la vida.

A Alemanya aquest nou objectiu s’ha presentat com a Kultur der Gesundheit, mentre que a Colòmbia i a Mèxic s’usa l’expressió “cultura de la salut”. A Espanya, encara que l’atenció dedicada a la reflexió sobre la cultura de la salut i a la seva prioritat en la dialèctica entre salut i malaltia ha estat limitada, algunes associacions ja s’ocupen de difondre’n les bases conceptuals i les aplicacions pràctiques. El mes de febrer passat vaig analitzar aquest canvi de paradigma amb motiu de la presentació pública de la Fundació El Molino-Salud (FEM Salut), una institució els objectius de la qual es fonamenten en la cultura de la salut i en les seves implicacions socials.

La cultura de la malaltia

L’any 1946 la ja clàssica definició de l’Organització Mundial de la Salut⁵ va deixar establert que la salut és un estat de benestar físic, mental i social complet, i no simplement l’absència de malaltia, definició confirmada en la històrica conferència sobre assistència primària de la salut que es va fer el 1978 a Alma-Ata, l’antiga URSS.

Des del punt de vista teòric, el cos malalt, un cos que ha perdut la seva fermesa (del llatí *in-firmitas -atis*), s’oposa al cos sa. El cos malalt és un espai biològic molt complex en situació de deteriorament, no només per un ús més o menys prolongat al llarg de les edats de la vida, sinó per agressions intempestives, externes o internes, a aquest inestable equilibri orgànic que es defineix com a estat de normalitat.

En el context de cada època històrica i de cada societat, els cossos malalts s’han anat transformant en construccions culturals molt diverses mitjançant l’ús de metàfores, sempre a partir de la difícil distinció entre el que és “normal” i el que és “patològic”. Des d’aquestes construccions es desplega i es contraposa la retòrica de la malaltia, com a abstracció del cos malalt, a la de la salut, abstracció del cos sa. De la confrontació entre totes dues retòriques s’ha generat la cultura de la salut, fins ara minoritària.

Al principi del segle XXI, en la cultura de la malaltia hi ha dos models teòrics dominants en la pràctica mèdica, en major o menor grau segons la societat considerada, que

tenen una influència especial en la relació entre el pacient i el metge: el model biomèdic i el biopsicosocial⁶. En el model biomèdic, centrat en la malaltia (*disease-oriented medicine*), la prioritat és encertar un diagnòstic que permeti aplicar un tractament efectiu. L’atenció del metge es concentra en l’espai corporal del pacient i, d’una manera especial, en aquelles àrees on se suposa que s’ha instal·lat la malaltia –àrees que són els territoris delimitats pels especialistes– i no pas en la integritat anatòmica i funcional del pacient considerat com a persona que pateix les conseqüències de la malaltia. En el model biopsicosocial, un model centrat en el pacient (*patient-centered medicine*), el metge procura “penetrar” en el microcosmos del pacient com a persona mitjançant la mirada i la paraula, per conèixer millor què és el que en ell “va malament”. Tanmateix, la cultura de la malaltia, fins i tot en les variants que busquen la proximitat del pacient i tractar-lo com a persona, no deixa de ser una medicina reactiva, programada per reaccionar davant el fet consumat que és la malaltia; una cultura que afavoreix la sobreactuació mèdica, amb el consegüent malbaratament de recursos; una cultura propícia que s’exagerin les accions diagnòstiques i terapèutiques, sense la crítica suficient sobre la necessitat de realitzar-les.

La cultura de la malaltia, sotmesa a l’exigent pressió del mercat (avui dia es parla explícitament de “mercat de la salut” i de “turisme mèdic”), ha afavorit el desenvolupament d’una medicina mercantilitzada i mediàtica. Una cultura que, de vegades, sembla que està més interessada en la contínua “modificació del cos”, de la geografia de la seva superfície, encara que sigui a contra corrent de les edats, que a apostar per la recomanació i el seguiment d’un estil de vida saludable que freni l’ineludible deteriorament biològic, redueixi la vulnerabilitat del cos i augmenti l’esperança d’una vida viscuda amb la millor qualitat possible.

La cultura de la salut

La dues paraules –cultura i salut– són generades històricament per les accions dels éssers humans, tant creatives com destructives, sobre el planeta Terra i sobre els seus propis cossos. Uns cossos que són intrínsecament vulnerables, deteriorables i caducs a causa de la condició biològica sobre la qual es fonamenta la seva condició humana, entesa com el salt qualitatiu transcendental que li permet parlar, entendre i comunicar.

No resulta gens fàcil definir els nombrosos conceptes que s’han pretès evocar quan es pronuncia la paraula



cultura, etimològicament una paraula llatina (derivada del verb *colo, is, cultum, colere*) amb els significats de *conrear, tenir cura, practicar i honrar* (els déus). Des d'una perspectiva antropològica⁷, la cultura d'una societat concreta es configura com “el conjunt d'estructures socials que caracteritzen la seva manera de viure, com ara les formes de relació personal, el sistema de valors i la visió del món, així com la suma dels coneixements elaborats per aquesta societat a través de l'experiència adquirida”.

La cultura se'ns presenta, així doncs, com un artefacte molt complex, producte de la contínua i creixent activitat humana, que va omplint el món d'objectes culturals i, alhora, modificant-los, esmicolant-los o destruint-los. Entre aquests objectes, l'objecte cultural per excel·lència és el cos humà, que es comporta simultàniament com a subjecte i objecte de la creació cultural. Cada poble, cada ètnia, cada societat, cada grup humà, construeix la seva pròpia cultura, en la qual s'inclouen la remodelació i la destrucció incessants de l'entorn natural.

Quant a la salut, la segona de les paraules que conformen l'anatomia de la cultura de la salut, les seves definicions en tres llengües dominants del món occidental –*santé, health i gesundheit*–, tot i que tenen arrels etimològiques diferents, han estat pensades des del propi cos, des de la sensació d'“estar bé”, de benestar, en comparació amb la

sensació d'“estar malament”, de malestar, combinades, una sensació i l'altra, amb la bona o mala aparença d'aquest cos davant els altres cossos humans. *Salut i santé* deriven del llatí *salus, -utis*, amb el significat d'“estar fora de perill”, i de *sanus, -a, um*, amb el significat d'“estar en bon estat”, “sense deteriorament”; *health*, de l'antic anglès *whole*, amb el significat del que “està complet o sencer”, expressa la mateixa sensació d'estar sense deteriorament; i *gesundheit*, “salut”, i *gesund*, “estar sa”, deriven del vell alemany *geschwind*, amb el significat d'“estar complet i sense deteriorament”. Una vegada definides les dues paraules, si traslladem el concepte genèric de la primera a l'àmbit de la segona, estarem en condicions de definir la cultura de la salut com “el conjunt d'idees, formes de vida, hàbits i comportaments de l'ésser humà en relació amb la salut del seu propi cos, alhora que com una sèrie de recomanacions sobre l'estil de vida que poden contribuir més bé a mantenir la salut i el benestar”.

Aposta pedagògica

Així doncs, amb l'expressió “cultura de la salut” es vol posar de manifest que en una societat determinada ha de preocupar en primera instància el grau d'atenció i la qualitat de l'atenció que els seus ciutadans presten a la salut del cos, durant tota la vida, en la seva triple dimensió: física, mental i social. Es tracta, doncs, d'una cultura que té com a



La cultura de la salut és una aposta pedagògica, que té com a objectiu persuadir la ciutadania que la promoció de la salut i la prevenció de la malaltia és el millor camí per aspirar a viure una vida llarga i sana. Damunt d'aquestes línies, classes gratuïtes de tai-txi al Parc Sapienses de Montjuïc, a càrrec de Dom Sales. A la pàgina anterior, bany de tardor a la Barceloneta.

objectius promoure la salut i prevenir la malaltia, amb la pretensió de viure, individualment i col·lectivament, una vida llarga amb el benestar més gran possible. Plantejada així, la cultura de la salut és una aposta pedagògica, l'objectiu de la qual és persuadir els nostres conciutadans que la conjunció de la promoció de la salut i la prevenció de la malaltia és el millor camí, individual i col·lectiu, per aspirar a viure una vida tan llarga i sana com sigui possible. Amb aquesta finalitat, la cultura de la salut s'interessa i s'implica en totes les accions que procuren millorar les condicions biològiques, psíquiques i socials d'una societat concreta i, en últim terme, d'una ciutat. En incloure l'expressió "conciutadans" en la definició de cultura de la salut fem una clara referència al fet que els éssers humans, segons l'expressió aristotèlica, són animals polítics, en tant que viuen a la ciutat (la *polis* grega), en espais urbanitzats, absorbits a la natura per l'expansió de la populosa urbs (l'*urbs* -bis llatina), on conviuen amb molts altres, formant comunitats unides per un entramat social; espais en què "el bé polític és el més just, és a dir, el bé comú"⁸.

Però, segons dades de la Divisió de Salut Global i Drets Humans de la Harvard Medical School⁹, més del 50% de la població mundial viu, o malviu, en àrees urbanes o suburbanes de condicions infrahumanes, que creixen allí "on la ciutat envaïx el camp"¹⁰. És per això que tot projecte que

pretengui persuadir els ciutadans de la conveniència d'adoptar la cultura de la salut enfront de la predominant cultura de la malaltia ha d'assumir que trobarà les principals dificultats en un àmbit tan heterogeni com el de les ciutats, contra el que pugui semblar a primera vista, si es té en compte l'elevada concentració en aquests grans nuclis urbans de nombrosos recursos biomèdics i tecnològics per tractar la malaltia. Perquè la ciutat moderna és una màquina en els intricats espais de la qual, coberts i descoberts, personals o públics, del seu nucli urbà i dels seus suburbis, no es donen les millors condicions perquè es puguin promoure les recomanacions per a la salut i la prevenció de la malaltia; és a saber: el fet de viure en una casa que sigui un espai saludable per a la intimitat, la realització d'activitat física aeròbica i regular, una alimentació reposada i basada en aliments sans, la fàcil comunicació entre els espais ciutadans per estimular la vida comunitària i combatre la soledat, un ús ampli d'espais de cultura i d'oci que fomentin el benestar social i el gaudi de la natura en espais verds que no siguin merament decoratius i testimonials.

Quan es vol convèncer els altres que la conjunció de la promoció de la salut i la prevenció de la malaltia és el millor camí per aspirar a viure una vida tan sana com sigui possible, al costat de la paraula *cultura* sorgeix de seguida la paraula *cura*, ja que totes dues van alhora quan es parla d'a-



“Un estil de vida saludable al llarg de les edats prèvies a la vellesa fa més lent el deteriorament biològic i preveu el deteriorament afegit, causat tant pel desús com pel mal ús del cos”.

quest anhelat i inestable triple benestar que conforma l'estat de salut. La raó és que, en el fons, la cultura de la salut proclama la necessitat de tenir cura d'aquest cos, intrínsecament deteriorable, vulnerable i caduc, en què s'acomoda cada vida humana, cada història personal. Joan Coromines¹¹ ens va ensenyar que el verb castellà *cuidar* –*coitar* en l'època medieval– tenia també el significat de “pensar”, com a derivat directe del verb llatí *cogitare* (pensar), per significar després, en etapes successives, “prestar atenció”, “assistir a algú” o “posar sol·licitud (en algú)”. D'altra banda, en llatí el substantiu *cultus* no solament tenia el significat de “treballar la terra perquè produís fruits”, sinó també de treballar el cos: així doncs, *cultus corporis* era, segons Ciceró, “la neteja i l'agençament del cos”, de la mateixa manera que *cultus agrorum* era “el conreu del camp”.

Per humanitzar l'estret vincle que conjuga en la pràctica les dues paraules, *cura* i *cultura*, quan es refereixen a la salut del cos humà, cal recordar que així com *cura* transmet una impressió de proximitat, fins i tot tàctil, fins al punt d'evocar l'acció afectuosa de les mans d'un cos sobre un altre cos per fer que se senti més bé, la paraula *cultura* podria provocar, en primera instància, un cert distanciament en evocar l'abstracta Cultura, amb majúscules. Tanmateix, la nova cultura de la salut ha d'estar molt pròxima al cos i a la persona que hi està incorporada per procurar el seu benestar o, si més no, alleugerir el seu malestar.

Canvi de paradigma

Davant del predomini en el món occidental de la costosa cultura de la malaltia, ha arribat el moment d'apostar pel desenvolupament social d'una cultura de la salut, que posi de manifest, com a premissa fonamental, les conseqüències negatives que tenen sobre el benestar global del cos humà tant el seu ús excessiu com l'abús i, sens dubte, el desús.

La cultura de la salut s'interessa i s'implica en totes aquelles accions que procuren millorar les condicions biològiques, psíquiques i socials d'una població o societat. Per assolir els seus objectius s'ha de dissenyar i desenvolupar com una construcció col·lectiva, dirigida cap a la comprensió de tots els factors relacionats amb el benestar i el males-



L'adopció de quatre hàbits de vida saludable (no fumar; mantenir l'índex de massa corporal per sota de 30; fer activitat física durant 3,5 hores a la setmana i seguir una dieta mediterrània) ajuda a prevenir les quatre malalties cròniques. Damunt d'aquestes línies, esbarjo a la platja de la Barceloneta; a la pàgina anterior, participants en la cursa de la Mercè.

tar del cos. Una cultura que no es deriva, necessàriament, del fet que la societat disposi d'una cobertura d'assistència sanitària àmplia, ben dotada i accessible; al contrari, és quan la societat assumeix la cultura de la salut, en el pla individual i en el col·lectiu, que es garanteix un ús de l'assistència sanitària universal correcte i econòmicament sostenible.

Tot projecte que tingui com a objectiu principal estimular el desenvolupament d'una cultura de la salut des de l'assumpció de la caducitat del cos ha de fer tant com calgui per minimitzar el seu ineludible deteriorament biològic i per disminuir la seva vulnerabilitat (la que obre el camí a la malaltia i al deteriorament patològic) mitjançant accions de prevenció, accions que s'emmarquen dins de l'anomenada medicina preventiva o prospectiva, abans que sigui necessari recórrer a d'altres tipus d'intervencions que tinguin com a objectiu la curació o, si aquesta ja no és possible, la pal·liació del patiment.

Però en l'àmbit de la creixent preocupació per la sostenibilitat dels sistemes de salut del món occidental, en els quals predomina la cultura de la malaltia sobre la cultura de la salut, han sorgit els últims anys dues propostes que faciliten l'expansió de la darrera: una, la que aposta per un ampli programa d'alfabetització en el llenguatge de la salut i, una altra, la que postula el predomini de la medicina prospectiva sobre la medicina reactiva. Totes dues alternatives es poden integrar, conceptualment i pràcticament, en la cultura de la salut.

El mes de desembre de 2009, la revista mèdica *The Lancet* publicava un breu editorial titulat "The health illiteracy problem in USA"¹², que es podria traduir lliurement com "el problema de la ignorància sobre la salut als EUA". El text de

l'editorial és una reflexió sobre aquesta ignorància, qualificada com a epidèmia silenciosa, que afecta gairebé la meitat dels adults nord-americans, i aposta per un programa d'alfabetització sobre la salut. L'analfabetisme en la salut s'hi defineix com "la incapacitat d'una persona per comprendre i utilitzar la informació mèdica, oral o escrita, que arriba a afectar la seva possibilitat d'accedir i utilitzar els sistemes de salut".

Des d'un punt de vista positiu, en el ja citat informe *Vision d'une culture de la santé au Canada* es defineix l'alfabetització en salut (*littératie en santé*) com "la capacitat de trobar, comprendre, avaluar i comunicar la informació per promoure, mantenir i millorar la pròpia salut en diversos entorns, al llarg de la vida". Quines diferències conceptuals existeixen, com a programes socials educatius, entre l'alfabetització en la salut (*health literacy* o *littératie en santé*) i la cultura de la salut (*health culture* o *culture de la santé*)?

Pel que fa a l'alfabetització o educació per a la salut, comporta la capacitat d'entendre la informació sobre la matèria –que no és pas poca cosa– i de comunicar-se amb els serveis corresponents, mentre que la cultura de la salut és un concepte més ampli, del qual l'educació és un pas previ i necessari. El seu objectiu no és tan sols entendre la informació sobre la salut, sinó, a més, assumir-la i aplicar-la com a repte personal i col·lectiu mitjançant programes didàctics que transmetin als ciutadans una visió de la salut més àmplia, comprensiva i realista. D'aquí deriva la importància de la seva promoció i també la de la prevenció de la malaltia, una tasca que es fa urgent en un segle en què dominarà l'envelliment global.

La segona alternativa¹³, al seu torn, proposa una cura



prospectiva de la salut (*prospective health care*). Es tracta d'una estratègia que combina la cura personalitzada dels ciutadans aparentment sans, que s'orienta a la promoció de la seva salut i a la prevenció de la malaltia, amb un seguiment continuat que permeti intervenir amb celeritat tan aviat com apareix la malaltia.

La reflexió dels autors nord-americans que des de fa alguns anys s'ocupen de l'anàlisi conceptual de la pràctica mèdica ha estat afavorida pel debat sobre el model de reforma sanitària proposat pel president Obama, un debat llarg, obert i políticament difícil. La lectura crítica dels seus arguments ens mostra que la medicina prospectiva, la pretensió de la qual és evitar o minimitzar futurs esdeveniments gens favorables per a la salut d'una persona, és assimilable, en principi, a la cultura de la salut, entesa com un programa d'educació personal i col·lectiva, l'objectiu fonamental del qual és, precisament, la promoció de la salut i la prevenció de la malaltia. Per contra, la medicina reactiva, la que intervé bàsicament quan la malaltia ja ha iniciat el seu desenvolupament, o sembla iniciar-lo, es correspon amb el que s'ha anomenat críticament la cultura de la malaltia. La insuficiència de la medicina reactiva consisteix en el fet que és un model dissenyat per tractar malalties, però no per promoció de la salut, prevenir la malaltia i tractar les malalties cròniques, com es proposa fer la medicina prospectiva.

Quines diferències hi ha entre la medicina personalitzada, com a praxi de la medicina prospectiva, i la cultura de la salut? Segons el meu parer, la cultura de la salut amplia l'àmbit de la medicina personalitzada en el seu plantejament conceptual i pràctic, encara que la inclogui com un element clau per a la promoció de la salut i la prevenció de la

malaltia, des del punt de vista individual o personal. Amb la cultura de la salut es tracta d'aconseguir que el cos sigui com més poc vulnerable millor davant dels agents agressors de l'entorn, i d'evitar que a l'ineludible deteriorament biològic s'hi afegixin els deterioraments de malalties cròniques provocades per hàbits gens saludables.

Heus aquí una evidència científica de la importància de l'estil de vida en l'estat de salut: una investigació¹⁴ realitzada conjuntament pel Departament d'Epidemiologia de l'Institut Alemany de Nutrició Humana, a Postdam, i el Centre per al Control i la Prevenció de Malalties (CDC), a Atlanta (Geòrgia, EUA), ha demostrat que la simple adopció de quatre hàbits de vida saludable (no fumar; mantenir un índex de la massa corporal menor de 30; realitzar, com a mínim, activitat física regular durant 3,5 hores a la setmana; seguir una dieta de tipus mediterrani) contribueix significativament a la prevenció de les quatre malalties cròniques (diabetis tipus 2, infart de miocardi, ictus i càncer), el desenvolupament de les quals disminueix l'esperança de vida i la seva qualitat en la vellesa.

Cultura de la salut i envelliment

La població mundial envellaix a marxes forçades, fins al punt que l'envelliment global serà una de les característiques distintives del segle XXI, qualificat com *the Aging Century*¹⁵. Davant aquest envelliment progressiu de la població és necessari i urgent un canvi d'actitud, tant individual com social. En aquest sentit cal modificar la visió clàssica d'un cos afeblit pels anys i apartat de la vida activa, atès que envellir millor, viure una vellesa amb una bona qualitat de vida, depèn de com s'han viscut les edats prèvies.

Una alimentació reposada i basada en aliments sans és una de les condicions d'una vida saludable. A la imatge, Gram, botiga d'alimentació biològica al carrer del Bruc.

“Amb la cultura de la salut es tracta d’aconseguir que el cos sigui com menys vulnerable millor davant dels agents agressors, i d’evitar que a l’ineludible deteriorament biològic s’afegeixin els deterioraments de malalties cròniques provocades per hàbits no saludables”.

En l'àmbit de la cultura de la salut, el repte del segle XXI és establir al llarg de les edats de la vida les condicions necessàries per arribar a viure una vellesa activa i creativa, una vellesa millor en tots els sentits. Per assolir-ho, és necessària una recerca de solucions –compromesa i ben programada– que impedeixin, tant com es pugui, que l'acumulació de factors negatius per a la salut acabi per degradar la qualitat de vida durant una vellesa cada vegada més prolongada. Aquests factors negatius són l'increment de les malalties neurodegeneratives associades amb la vellesa, com és la malaltia d'Alzheimer, juntament amb l'acumulació de malalties cròniques adquirides en les etapes vitals anteriors.


Aquesta recerca de solucions exigeix, com a condició prèvia, un gran esforç pedagògic per aconseguir un canvi radical d'actitud enfront del significat que actualment es dona a l'envelliment humà, tant a escala personal com a escala social, un esforç que s'ha d'emmarcar dins de la cultura de la salut.

Aquest canvi d'actitud implica assumir, per part de la persona i de la societat en què viu, les proposicions següents: a) La condició humana s'estableix sobre una condició biològica que és, intrínsecament, vulnerable, deteriorable i caduca. b) El deteriorament biològic progressiu del cos humà determina que el seu trànsit per les edats de la vida desemboqui, ineludiblement, en l'edat de la vellesa. c) Un estil de vida saludable alenteix el deteriorament biològic i prevé el deteriorament afegit tant pel desús (inactivitat física, mental i social) com pel mal ús del cos, que accelera i degrada l'envelliment natural.

Integració de disciplines

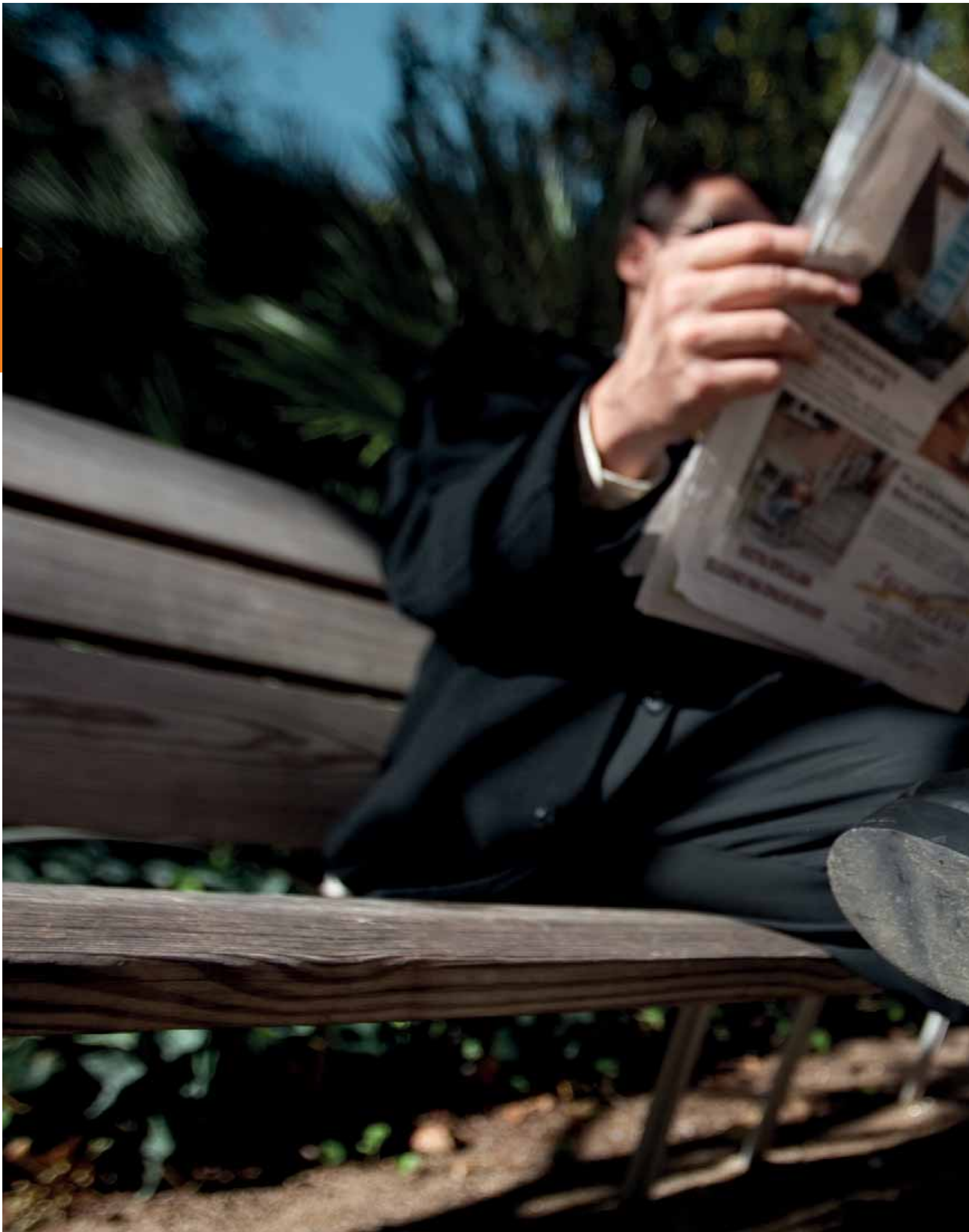
La cultura de la salut com a projecte educatiu dins d'una societat concreta és un procés en gran part independent de l'assistència sanitària, que s'ha de desenvolupar des de la salut pública, però amb contribucions privades, i de manera independent del sistema sanitari, tot i que en estreta coordinació amb ell. Aquest projecte s'ha de transmetre utilitzant al màxim les modernes tecnologies de la comunicació, mitjançant paraules clau i breus discursos en els quals domini la capacitat de persuasió, perquè siguin assumides com a reptes personals dins de la societat.

En resum, perquè sigui possible aquest canvi de mentalitat cal que s'integrin en la cultura de la salut totes les disciplines en què es divideixen i subdivideixen els coneixements humans i totes les pràctiques –oficis i professions– mitjançant les quals s'apliquen aquests coneixements, atès que totes poden afectar el benestar físic, mental i social dels ciutadans, realment o potencialment, amb benefici o dany. En conseqüència, s'ha de convocar individualment i col·lectivament tots els ciutadans a tenir cura del cos per promoure la salut, evitar tant com puguin la malaltia i viure la vida de la manera més sana.

Al capdavant, com ens recorda el filòsof Hans-Georg Gadamer en el prefaci del seu llibre *L'enigma de la salut*¹⁶, “tenir cura de la pròpia salut és una manifestació original de l'existència humana”. 

Notes

- 1 Pera, C. *La cultura de la salut: un reto del siglo XXI*. FEM-Salud. <http://www.fundacioelmolino.org/>
- 2 Rootman, I. i Gordon-El. Bihnety Deborah. *Vision d'une culture de la santé au Canada*. 2008. <http://www.cpha.ca/>
- 3 *Healthy People 2020: The Road Ahead*. <http://www.healthypeople.gov/>
- 4 Koh, Howard K. *A 2020 Vision for Healthy People*. NEJM, 362;18, 6 de maig de 2010.
- 5 *Constitución de la Organización Mundial de la Salud. Documentos básicos*. 46a ed. 2007.
- 6 Pera, C. *El humanismo en la relación médico-paciente*. Fundación Salud, Innovación, Sociedad. Doc. núm. 6. <http://www.fundsis.org>.
- 7 Douglas, Mary. *Purity and Danger*. Routledge Classics, Londres, 2002.
- 8 Aristòtil. *Política*, 1282b. Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- 9 Patel, R.B. i Burke, T.F. *Global Health: Urbanization. An Emerging Humanitarian Disaster*. NEJM, 361; 8. 20 d'agost de 2009.
- 10 González, Ángel. “Estío en Bidonville”, a *Grado elemental*. Ruedo Ibérico, 1962.
- 11 Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Segona edició. Ed. Gredos, 1967.
- 12 “The health illiteracy problem in USA”. *The Lancet*, 374; 9707, 2028. 19 de desembre de 2009.
- 13 Snyderman, R. i Dinan, M. *A Improving Health by Taking It Personally*. JAMA, 2010; 303(4):363-364.
- 14 Ford Earl, S. et al. “Healthy Living is the Best Revenge”, *Arch Intern Med*. 2009; 169(15):1355-1362.
- 15 Pera, C. *L'envelliment global, un repte per al segle XXI*. Informe sol·licitat per la Fundació Pasqual Maragall per al seu projecte BarcelonaBeta, Barcelona Research Center for Better Aging.
- 16 Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health. The Art of Healing in a Scientific Age*. Stanford University Press, 1996.





La pobreza que ve

De l'exclusió a l'abandó

Fotos **Guido Manuilo**

Una multitud de nous rostres de la pobresa ha entrat en l'escena urbana posterior a la crisi: joves qualificats i desqualificats, immigrants aturats, pensionistes, famílies monoparentals. La desarticulació selectiva de l'estat del benestar ha conduït a una multiplicació de les zones vulnerables i relegades.

Els nous rostres de la pobresa

Text **Luis Enrique Alonso** Sociòleg. Universidad Autónoma de Madrid

Alicia García Ruiz Professora de filosofia. Universitat de Girona

“La penalització de la pobresa és, en definitiva, un abandonament del projecte de societat democràtica”

Loïc Wacquant, *Les dues cares d'un gueto*, 2010.

Quan ens preocupem de la pobresa des d'un enfocament derivat de les ciències socials, sempre tractem d'oferir una certa anàlisi de com es van creant les fronteres que marquen el dins i el fora de la normalitat i la legitimitat dels subjectes en la societat. I aquestes mateixes ciències socials ens han ensenyat que la pobresa que ens envolta, lluny de ser un producte de les reminiscències del passat, de l'endarreriment cultural dels grups “no integrats” o de les peculiaritats conflictives d'ètnies “minoritàries”, és un producte d'un joc de poders i relacions socials generals que s'ha desplegat en l'actual règim de regulació (estructuralment inestable) de l'economia internacional.

Oblidar aquestes coses ens torna a crear una categoria de pobresa com a foscor total, realitat repulsiva idèntica a tot arreu, i no és així de cap manera, perquè ni els orígens són els mateixos, ni les polítiques operants tampoc són semblants. La mirada de la pobresa com un exotisme interior desenfoca per definició el conjunt de mecanismes institucionals que estan presents en els processos específics de marginació i en els esdeveniments i les condicions que condueixen a l'exclusió social i la produeixen.

Les polítiques públiques en aquest sentit han resultat fonamentals, de tal manera que gran part de les transformacions del nou règim de marginalitat urbana han estat lligades a les diferents formes en què s'ha abordat la crisi i reconversió de l'estat del benestar i a les transformacions de la relació salarial. Així doncs, hem conegut la notable remercantilització de les lògiques d'intervenció de l'estat (ja lluny de l'estat

keynesià fordista), amb efectes d'increment de la desigualtat gairebé immediats, així com les lògiques associades d'individualització, desestabilització i precarització de les trajectòries laborals i vitals, sense oblidar l'amenaça permanent de l'atur estructural i recurrent, etc. Tot això ha creat una lògica d'acció postfordista on la inseguretat i el risc (fabricats des de tots els mercats) es converteixen tant en el mecanisme assignador fonamental dels recursos com en el conformador de les biografies productives (o l'absència d'aquestes), amb el que això suposa també per a les polítiques de disciplinament, control social i criminalització de la pobresa.

En aquesta nova qüestió social urbana, són molts els autors que han estudiat com les ciutats –des d'aquelles integrades en el circuit mundial de les “ciutats globals” fins a les més relegades en la jerarquia de la divisió espacial internacional– han canviat, segons hem anat experimentant, l'hegemonia d'un mode de regulació industrial fordista a un altre de postfordista ultratecnològic, financer i de serveis. Hem vist que alhora que resplendeixen les concentracions en les zones urbanes cosmopolites de l'alta economia, de la innovació i els serveis, amb les seves noves classes mitjanes altes de referència, altament qualificades i finançades, es multipliquen les zones vulnerables i relegades, producte de les estratègies liberals de desarticulació selectiva de l'estat del benestar. Rere el teòric desordre postmodern hi ha un model de ciutat (i de ciutats) a diverses velocitats i amb distintes lògiques; des de la ciutat dominant (financera empresarial) fins a la ciutat residual i marginal (en la qual es concentren tots els costos socials del model). En el fenomen de la pobresa s'entremesclen trajectòries històriques molt diferenciades segons nacions, comunitats ètniques, estructures socials, lloc en la divisió internacional del treball, nivells de capital (econòmic, social, simbòlic, cul-



Vista general de les dependències d'administració a la seu comercial de Hewlett-Packard, l'empresa de tecnologies de la informació més gran del món, a Sant Cugat del Vallès.

tural) i, fins i tot, segons el tipus d'incrustació de les ciutats en les xarxes internacionals. És per això que anunciar una *underclass* homogènia, ètnica, immigrant exòtica, desintegrada i unificada a escala transnacional és sociològicament tan inexacte com políticament perillós.

Com ha assenyalat Robert Castel, amb l'experiència de qui ha estudiat a fons durant molts anys la construcció, el desenvolupament i la crisi de la qüestió social, els actuals usos de la inseguretat social es troben històricament lligats a un canvi de cicle en els processos d'individualització i subjectivació de la gestió social dels riscos, on es tendeix a trencar les convencions sobre responsabilitat pública, solidaritat, seguretat i drets socials exigibles que es van forjar en el cicle keynesià-fordista; mobilitzant, al seu torn, tota una nova subjectivitat de l'autocontrol i la gestió parcial i privada, de riscos, amb la qual cosa el relat (autoculpabilitzador, en cas d'exclusió) del valor de l'individu i del descàndid de la col·lectivitat es reforça, s'expandeix i es referma.

De manera paral·lela, hi ha la tendència a projectar sobre aquells que reben totes les discriminacions negatives (econòmiques i simbòliques, mercantils i racials) el discurs trampós i inexacte de l'exclusió total com a estat, com a part maleïda, externa, desocialitzada i no integrada, separada d'allò social, sense graus, lògiques, responsabilitats ni connexions amb la resta de la societat. *Eppur si muove*, es podria dir de la pobresa. Una multitud de nous rostres de la pobresa ha entrat en l'escena urbana posterior a la crisi (joves qualificats i desqualificats, immigrants aturats, pensionistes, famílies monoparentals, sense oblidar que aquestes últimes arrosseguen, a més, un risc creixent de pobresa infantil), un fet que ens informa sobre el caràcter *pauperogen* del nou cicle de regulació.

Al tradicional discurs de la caritat i de l'exotisme s'hi afegeix un nou discurs, la funcionalitat ideològica del qual acaba sent la de predicar la incapacitat i escassa voluntat per integrar-se i normalitzar-se d'aquells que, precisament, són les víctimes de les discriminacions, i que coincideix amb la recrudescència de les afirmacions sobre el retorn de la majoria moral, de les tradicions nacionals, de la supremacia de la civilització occidental (mercantil i capitalista). Veus que no han dubtat a reclamar, i dur a terme, el control punitiu i penal dels que són considerats "els altres"; és a dir, els que per al sistema actual de legitimació del postfordisme tecnològic i financer tenen un escàs o nul capital econòmic, simbòlic, polític i cultural, en qualsevol de les seves combinacions.

Per a l'estudi de la pobresa, en aquest número adoptem un enfocament genèticament i metodològicament plural, on els tradicionals indicadors quantitatius tracten de ser contextualitzats i ampliat amb enfocaments etnogràfics, històrics i qualitatius. Els articles que s'hi recullen deixen ben clar que la pobresa no és simplement un estat de privació; és un complex joc d'atribucions simbòliques, etiquetades i raons pràctiques establertes per subjectes socials reals. Es tracta d'evitar un estudi de la pobresa limitat a la descripció d'actors socials maleïts que sempre es defineixen per allò que els falta –els "sense papers", els "sense llei", els "pàries urbans", etc.–, cosa que tendeix a reforçar l'estigma i a continuar augmentant la profecia de la seva anormalitat. Hi ha aquí la voluntat expressa d'estudiar la pobresa per la situació i la posició social dels grups, organitzacions i institucions que l'emmarquen i defineixen; és tot un programa de recerca i, per això, un programa de reflexió no sobre una "patologia social" localitzada, sinó sobre la societat en el seu conjunt. **M**



La pobresa que ve

A baix els sous

Els últims decennis el poder del capital ha impulsat el creixement de sectors i d'activitats econòmiques que basen en els salaris baixos la seva rendibilitat i la seva capacitat de generació d'ocupació.

El retorn de la gran depressió

Text **Rafael Ibáñez Rojo** Universidad Autónoma de Madrid

No és que el fantasma d'un nou proletariat recorri les oficines de les institucions europees, però sens dubte el lent –i incontenible– increment de feines amb sous de subsistència ha esdevingut un objecte més d'anàlisi i d'intervenció per a la Unió Europea. És una de les cares ocultes de l'Europa del coneixement i la innovació, que alberga en un extrem els treballadors estrella de les grans corporacions amb sous milionaris i en l'altre els treballadors pobres. Feines qualificades, processos de treball capaços d'incorporar un alt valor afegit, innovació tecnològica, recerca i desenvolupament, etc.: no hi ha dubte que aquest és l'eix central de l'estratègia política somiada per les autoritats de la UE, l'únic camí possible per fer compatible la mundialització de l'oferta de treball i el model –o les restes del model– social europeu. Però aquest esforç de reubicació de l'economia europea en les xarxes del capitalisme global es du a terme seguint les regles d'ajust que imposa el mercat mateix. I el mercat, segons que diu la interpretació liberal del nostre món, provoca alguns desajustos –especialment desajustos socials– mentre troba l'equilibri. No obstant això, com la història sembla que s'entesta a voler mostrar-nos, el mercat no és que provoqui desajustos temporals, sinó que el seu dinamisme i creixement viuen del desajust permanent i estructural.

Les dades, com comentarem més endavant, no mostren que tingui lloc un brusc canvi de tendència en l'evolució de les retribucions del treball. Aquest –en aparença– nou objecte d'estudi i objectiu de les polítiques públiques, el treballador pobre, és probablement un resultat més de la ja llarga onada de precarització dels mercats de treball que recorre les economies europees després de la crisi dels anys setanta del segle passat. Així doncs, a mesura que creix i s'estén la retòrica entorn de l'Europa del coneixement, creix i s'estén la realitat d'una població que –per les trajectòries de classe, per la seva “inadaptació” als requisits d'ocupabilitat– se situa en les vores cada vegada més amples del mercat de treball.

Valor de mercat i valor polític del treball

En principi, no hi hauria res de nou sota el sol: el capitalisme sempre ha jugat la mateixa partida, una partida en què la reducció del cost global de la força de treball és la peça clau, i

la competitivitat i segmentació entre els treballadors la principal jugada. Allò que ha canviat en les últimes dècades, el fenomen que sembla que hi ha darrere d'aquest ressorgiment del treballador pobre, és una nova onada d'extensió del mercat de treball global. Considerant el pes de les exportacions en les economies nacionals, el Fons Monetari Internacional calcula que entre 1980 i 2005 l'oferta de mà d'obra mundial s'hauria quadruplicat –fonamentalment, per l'obertura de l'Europa de l'Est i de les economies asiàtiques¹.

Gairebé tot aquest nou creixement es concentra en l'oferta de mà d'obra de baixa qualificació, i permet comprendre l'afebliment del poder polític real experimentat pels treballadors assalariats d'escassa qualificació en les economies desenvolupades. El símptoma quantitatiu més general però més significatiu de l'evolució d'aquest poder el representa la tendència decreixent de la participació de la massa salarial en la riquesa nacional. El pes de la massa salarial en el PIB, malgrat que hi ha hagut anys de creixement relatiu, ha descendit de manera molt significativa des del moment de pes polític més gran del treball assalariat (a mitjan decenni dels anys setanta del segle passat): les dades de les sèries històriques mostrarien un descens de prop del 10% per als països europeus entre 1975 i 2005, i és fins i tot superior per al Japó, però bastant inferior –entre el 4 i el 5%– per als Estats Units².

Aquesta evolució de l'oferta de treball mundial –resultat social de la reconstrucció dels marges de rendibilitat del capital a escala global– ha contribuït a contenir els salaris, però el seu efecte més profund ha estat l'erosió de la noció mateixa del treball assalariat com a institució reguladora del conjunt de la societat i del mateix sistema econòmic.

Sembla que és això, i no pas una altra cosa, el que hi ha darrere de la persistència i del creixement, els últims anys, de les feines amb sous que difícilment permeten escapar de la pobresa. Va ser el 2005 que la UE va establir indicadors comuns per a l'estudi i l'actuació sobre la figura del “treballador pobre”. Els treballadors pobres són definits com els individus amb feina la renda disponible dels quals a la llar se situa per sota del 60% de l'ingrés nacional mitjà equivalent. L'any 2006 s'estima que a l'Europa dels 25 hi havia un 8% de treballa-

“L’evolució de l’oferta mundial de feina ha contribuït a contenir els salaris, però el seu efecte més profund ha estat l’erosió del treball assalariat com a institució reguladora de la societat i del sistema econòmic”.

dors pobres, cosa que representava més de quinze milions de persones. És evident que el treball és el millor antídote contra la pobresa i que les taxes de pobresa relativa són molt superiors per a la població no activa (23%) i la població desocupada (41%). Tanmateix, malgrat que les sèries històriques són encara molt poc fiables, apunten a un creixement lent però estable del percentatge de treballadors pobres³.

Salaris baixos i pobresa

La traducció dels sous baixos en pobresa és molt diversa segons cada context nacional. Un model productiu on la pobresa es concentra en l’economia informal, els treballadors autònoms i el sector agrari, com passa a la República Txeca i a Romania, fa que la xifra oficial de treballadors “assalariats” pobres en aquests països sigui el 4%, mentre que a Grècia, Espanya o Itàlia és el 14, l’11 i el 10% respectivament, i els països centrals d’Europa presenten taxes intermèdies (entre el 5% i el 7% de treballadors pobres). És per això que a l’hora de quantificar i extreure conclusions sobre les conseqüències socials i polítiques del volum de treballadors pobres convé distingir clarament dos tipus d’aproximacions al fenomen.

a) *L’anàlisi de les tipologies de llar i les polítiques socials que incideixen en la relació entre sous baixos i pobresa.* Són molt significatives les diferències en els factors que incideixen en el risc de pobresa entre els diferents països i, per tant, en els perfils de treballador pobre. Per exemple, als països del sud d’Europa la incidència entre els treballadors joves és menor, simplement perquè el grau d’independència econòmica també és menor, encara que predominen els treballadors pobres en llars on hi ha fills i persones dependents (com a efecte d’això, a Espanya només el 20% dels treballadors amb un sou baix viuen en un llar pobre; tanmateix, el 75% dels assalariats pobres no tenen un sou baix). Això es deu simplement a les diferències en les tipologies de llar, ja que les distintes estructures de família en cada país i els mecanismes de transferència de rendes de l’estat incideixen de manera clau en la relació entre sous baixos i pobresa.

b) *Una segona aproximació al fenomen ens situa en l’anàlisi del volum de treballadors pobres derivat de l’estructura productiva i de la regulació del mercat de treball.* Segons el nostre parer, l’interessant de cara a l’anàlisi de la situació actual és precisament el moviment d’aquests marges del mercat de treball, amb

sous que obliguen a comptar amb fonts complementàries d’ingressos per evitar la pobresa (amb independència del nombre i del tipus de situacions en què es doni efectivament la pobresa). Les economies anglosaxones han tingut tradicionalment un volum de salaris baixos pròxim al 20%, però la mitjana de la UE se situava ja el 2006 en el 17,2%, i són un vegada més els països nòrdics els que se situen en els percentatges més baixos (Finlàndia amb un 6% és el país més ben posicionat). Segons les dades de l’OCDE per al període comprès entre 1998 i 2008, el percentatge de treballadors amb sous baixos ha crescut molt significativament a Alemanya, entre el 16 i el 21,5%, fet que es pot considerar un símptoma dels ajustos en el principal motor de l’economia europea⁴.

Espanya també s’ha situat en un model productiu que amplia l’espai per a les feines amb salaris de subsistència. Fins i tot si deixem al marge aquest ampli espai de precariatat que conforma l’economia informal i el treball autònom, les dades que recopila l’Institut Nacional d’Estadística per a Espanya a través de les fonts tributàries reflecteixen una evolució desoladora de la creació d’ocupació. En els set anys de la sèrie 2002-2008, el nombre d’assalariats que perceben un sou anual inferior a 1,5 vegades el salari mínim interprofessional (que el 2008 era de 8.400 euros anuals) va créixer en quasi 1.350.000 (un 46,5% del total dels nous salaris)⁵.

El futur del treballador pobre a Europa

Encara que els perceptors d’un sou baix pertanyin analíticament a categories diferents segons si resideixen en una llar pobre o no (i reben una atenció política diferent), el fet rellevant és que els seus efectes sobre l’estructura social són idèntics. En aquest sentit, com alguns estudis empírics subratllen, el que és determinant per comprendre el volum de treballadors pobres és la conformació històrica i estructural de l’aparell productiu, el pes que els treballs estandaritzats i d’escassa qualificació tinguin en el sistema econòmic. En definitiva, al marge de la regulació formal del mercat de treball i de la composició demogràfica, el procés estructural que determina a mitjà termini l’evolució de la figura del treballador pobre és la lluita de poder que fixa la remuneració del treball i la major o menor dispersió salarial, de manera que s’incentiven estratègies d’inversió i formes de la divisió social del treball. En aquesta lluita, la força





Els trasllats a la feina s'aprofiten per cultivar-se i distreure's, però també per dinar: una manera més de treure rendibilitat al dia laboral i de reduir despeses. A la pàgina inicial de l'article, una escena del vell i precari Poble Nou industrial, encara resistent enfront del 22@.

del capital permet el creixement de nombrosos sectors i activitats la rendibilitat i capacitat de creació d'ocupació dels quals depenen de la competitivitat a través dels salaris baixos. La dècada dels noranta del segle passat i l'inici del segle XXI han estat testimonis del creixement de l'ocupació a través de la creació de llocs de treball amb salaris de subsistència en sectors que van des de l'hoteleria i el sector turístic fins a la indústria de l'alimentació, els serveis personals, els *call centers*, etc.⁶

Ara bé, la possibilitat de reduir aquests sectors que reprodueixen els salaris baixos no està determinada únicament pel comportament aleatori de la competitivitat internacional i els reajustaments del mercat. És també un efecte del grau de control no mercantil (des de l'Estat, des dels sindicats i el poder empresarial, des del conjunt de la societat organitzada) sobre les decisions d'inversió i les estratègies econòmiques que transcendeixen la recerca de rendibilitat a curt termini. Malgrat l'abundància –gairebé ofensiva– que és capaç de generar el nostre aparell productiu, el mercat capitalista només pot viure de l'extensió permanent del treball assalariat. Els problemes que sens dubte patiran els treballadors assalariats europeus a mitjà termini –dels quals els sous baixos i el “treballador pobre” són un símptoma evident– responen a aquest creixement de l'oferta de mà d'obra incorporada als circuits de valoració del capital. **M**

Notes

- 1 Fons Monetari Internacional. *Perspectivas de la economía mundial. Desbordamientos y ciclos de la economía mundial*, 2007, p. 179 de l'edició en castellà (a www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2007/01/esl/sums.pdf).
- 2 Les sèries històriques homogeneïtzades elaborades pels tècnics de la Comissió Europea per a les reunions de l'Ecofin es troben disponibles a: ec.europa.eu/economy_finance/ameco/.
- 3 Per al conjunt de la UE, el percentatge de treballadors pobres havia crescut un 1% en els tres anys anteriors a la crisi, durant el període de creació d'ocupació. La major part dels estudis sobre el treballador pobre a la UE que han proliferat en els darrers anys són més comparatius i sincrònics que diacrònics. El millor exemple d'estudi comparatiu és l'editat recentment per H.J. Andreb i H. Lohmann, *The Working Poor in Europe. Employment, Poverty and Globalization* (Edward Elgar, Cheltenham, 2008).
- 4 A més, segons aquestes mateixes dades, en quasi tots els països desenvolupats dels quals es té informació durant la dècada 1998-2008 ha tingut lloc un augment significatiu de la desigualtat en la distribució dels ingressos salarials. Totes les dades es poden consultar en el darrer informe sobre ocupació de l'OCDE, *Employment Outlook 2010. Moving beyond the Jobs Crisis*.
- 5 Segons les dades elaborades per R. Muñoz del Bustillo i J.I. Antón (“El trabajo de bajos salarios en una economía de alto crecimiento del empleo: España, 1994-2004”, *Investigación económica*, LXVI/261, 2007, p. 119-145), durant els anys que l'economia espanyola va passar de 12 a 19 milions d'ocupats el cost laboral unitari fins i tot va arribar a disminuir. Per això en l'època de creixement econòmic els salaris reals s'han mantingut pràcticament estancats.
- 6 Per conèixer l'evolució general i consultar una anàlisi recent i sistemàtica del creixement dels salaris baixos en les economies desenvolupades, vegeu Jérôme Gautié i John Schmitt (eds.), *Low Wage Work in the Wealthy World*, Russell Sage Foundation, Nova York, 2010.



La pobresa que ve

Teràpies d'integració

L'esport no assolirà per si mateix la inserció dels col·lectius socialment exclosos. Cal, més aviat, definir projectes esportius basats en el coneixement profund dels seus problemes.

Exclusió social i esport

Text **Antonio Santos Ortega** Universitat de València. Departament de Sociologia i Antropologia Social

El 1981 Les Minguettes, un barri de la perifèria de Lió, va viure un estiu ben acalorat, i no pas a causa de les altes temperatures estivals, sinó per l'onada de desordres que es va escampar entre els seus joves habitants, a qui la greu precarietat de les condicions de vida augurava un futur negre. Les ràtzies amb cotxes robats i després cremats, a més d'altres manifestacions més o menys violentes, van inaugurar el fenomen que al cap d'uns anys s'identificaria amb l'eufemística etiqueta de *joves de barris desfavorits*. La profunda crisi de la dècada dels setanta del segle passat aviat es va notar a les zones perifèriques de les grans ciutats en forma d'atur i segregació, fet que va accentuar un desencís incontenible dels joves, disposats a expressar-lo de maneres poc civilitzades. Es va iniciar aleshores el recorregut que arriba fins a les anomenades *incivilités* dels avui molt criminalitzats barris perifèrics francesos i, per extensió, de tot Europa i part de l'estranger.

Després del final d'aquell estiu, el Govern francès va prendre consciència de la perillositat dels incendis estivals a Les Minguettes i de la seva fàcil propagació i va dissenyar un programa d'intervenció en el qual destacava l'ús de l'esport i d'activitats físiques per ocupar el temps d'aquests joves. Les primeres mesures van consistir en la realització d'activitats en la natura i d'altres esports durant l'estiu, amb la qual cosa es pretenia cobrir el buit, pel que fa a ordre, que es produïa durant les vacances dels educadors socials –fet que avui també passa en aquest tipus de barris, en els quals es manté l'equilibri mitjançant una actuació intensiva dels professionals, destinada a aparentar la pau social–. Els bons resultats van comportar una ràpida ampliació de l'ús de l'esport com a mesura preventiva per aplacar els conflictes. En anys posteriors es van estendre els equipaments esportius de barri, van aparèixer figures professionals i associatives que unien l'esport i la inserció social i es van crear formes de finançament per a la posada en marxa d'intervencions d'esport-inserció. Aquesta conjunció de l'esport amb la integració social s'ha prolongat fins avui dia, diversificada per a diferents col·lectius amb problemes d'inserció.

Tot i que aquest ús integrador de l'esport pot semblar recent i innovador, alguns sociòlegs de renom especialitzats en l'anàlisi del lloc de l'esport en la societat han revelat la seva utilització freqüent com a pràctica educativa i per a la pacificació social. Norbert Elias interpreta en el seu *Proceso de civilización* (Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1987) el naixement de l'esport modern com a forma de controlar i reduir la violència entre els joves de les *public schools* angleses a mitjan segle XIX. Els educadors van atenuar els problemes civilitzatoris juvenils mitjançant la remodelació de jocs tradicionals o la invenció d'uns altres de nous que van adquirir la forma d'esport. Aquesta concepció de l'esport, dirigit als joves de classes altes, contenia tota la matriu de valors i pràctiques corresponents al *gentleman*. Mitjançant una definició i un compliment estrictes de les regles de joc, governades pel *fair play*, l'esport va esdevenir un model de comportament que ennoblava a qui el practica.

A més, aquest procés de civilització dels costums era coincident amb el procés d'industrialització i desenvolupament de l'economia capitalista, cosa que proporcionaria noves formes de control. El sorgiment de l'esport, més enllà de l'acurada reglamentació de jocs i pràctiques físiques per igualar la competició i fer homogenis els rècords, és el resultat d'una concepció filosòfica, política i econòmica que situa aquestes pràctiques esportives en el marc comú del rendiment, la competitivitat i la mercantilització dels resultats. L'activitat esportiva va quedar integrada en les lleis dominants de la modernitat industrial capitalista. A finals del segle XIX la gimnàstica educativa ja era un mitjà per inculcar la higiene i la disciplina en la instrucció dels escolars per al treball i l'Exèrcit.

En una profunda anàlisi sociològica de l'esport contemporani, Jean Marie Brohm ha subratllat com la institució esportiva redueix els individus esportivitzats a cossos-màquina programats per al rendiment i el control. D'una manera molt semblant a la preparació militar o a l'enfocament capitalista del progrés, l'entrenament esportiu d'elit s'adapta a la lògica de la rendibilitat dels recursos humans i de la productivitat



creixent de la màquina corporal. Això avui s'aguditzava amb les complexes relacions que vinculen l'esport amb la ciència aplicada al rendiment del cos. La psicologia, la medicina, la recerca biomecànica i biològica, etcètera, avaluen i dissequen el cos de l'esportista per supervisar les seves capacitats cardíacques i musculars o la seva resistència a l'estrès.

Crítica de l'esport com a integrador social

Amb aquests precedents, no és pas estrany que l'activitat físicoesportiva sigui utilitzada avui dia als barris pobres i als diferents barris que poblen les nostres societats actuals en forma de col·lectius desfavorits. Així doncs, l'esport s'ha usat en espais com ara les presons amb vista a organitzar el temps dels reclusos; en programes de reinserció i rehabilitació per a drogodependents; als centres de menors, en vinculació amb mesures judicials per prevenir la reincidència; entre els immigrants, per potenciar la integració en les societats d'acollida; o, més enllà de les nostres fronteres, en programes de cooperació per prevenir la violència de les bandes juvenils i altres formes de conflicte.

En tots aquests àmbits, l'ús de l'esport s'ha justificat atribuint-li una àmplia gamma de beneficis individuals i socials, entre els quals destaquen la millora de l'autoestima, el reforçament de la identitat personal i social i els valors més nobles, com ara l'esforç, la companyonia i el respecte per les normes. Tanmateix, aquesta creença en els valors abstractes de l'es-

port, molt estesa en aquests anys entre responsables de govern, en el món associatiu i entre treballadors de l'àmbit social, presenta algunes ambigüitats i contradiccions en les quals cal detenir-se. N'assenyalarem dues. En primer lloc, no està demostrat que l'esport per si sol pugui garantir els beneficis ideals esmentats en el paràgraf anterior. En la pràctica, tots aquests ideals troben un contrari que enterboleix l'ideal esportiu: a l'esforç col·lectiu i a la companyonia s'hi oposa l'individualisme, tan present en el terreny esportiu; al respecte a les regles, la trampa i la picaresca; a l'acceptació de les diferències, el racisme i la discriminació, que són el pa de cada dia entre esportistes i públic; a la lògica *amateur*, gratuïta i voluntària, s'hi oposa la presència dels interessos econòmics i de la indústria publicitària; a la dimensió saludable, el fet de posar en perill la pròpia salut amb el dopatge o els desordres alimentaris; i per concloure la sèrie, a la idea que l'esport ens fa iguals s'hi oposa l'evidència de les gegantines desigualtats que es mouen al voltant seu. Si idealitzem l'esport i només en veiem el costat bo, correm el risc de passar per alt alguns dels seus efectes més nocius.

Convé evitar un segon problema: creure que l'esport és capaç de vèncer-ho tot i que aconseguirà la inserció dels col·lectius exclosos gairebé automàticament. Aquesta segona creença està molt relacionada amb l'anterior i no té en compte que les desigualtats que pateixen els col·lectius exclosos són molt profundes i no es resoldran pel fet d'engregar algu-

Damunt d'aquestes línies i a la pàgina d'obertura de l'article, nois del Poble Sec durant un partit al camp de futbol municipal de la Satalia.

“Una idea per a les polítiques esportives als barris: evitar l'esport mercaderia i facilitar una pràctica ajustada a la pròpia dels seus residents”.

nes intervencions esportives. No és la dificultat d'accés a l'esport el que porta els col·lectius desfavorits a l'exclusió i no és l'accés a l'esport el que els portarà a la inclusió. Les desigualtats que creen les situacions d'exclusió són estructurals i això vol dir que per resoldre-les cal pensar en reformes a aquest nivell. En tot cas, la pràctica esportiva dels joves o de qualsevol altre col·lectiu desfavorit pot durar un parell d'hores al dia; però, què fem amb les altres vint-i-dues?

L'esport no és capaç de vèncer-ho tot i no aconseguirà una inserció social automàtica dels col·lectius exclosos. Cal definir projectes esportius basats en el coneixement profund dels problemes d'un col·lectiu determinat i inserir-los en altres estratègies; és, doncs, la definició d'un projecte esportiu la que pot contribuir a la integració social. Aquesta mena de projectes comportaria un treball atent i orientat que inclogui un coneixement ampli dels problemes d'un col·lectiu determinat i insereixi l'esport en una estratègia general de millora de les seves condicions de vida.

Un esport autènticament integrador

La intenció de les observacions crítiques anteriors no és negar que les polítiques esportives poden complir una funció complementària, digna i eficaç en el marc de la política social, i que permeten millorar en un nivell modest les condicions de vida dels grups exclosos. De fet, les reflexions anteriors són el punt de partida per situar l'esport en la realitat i extreure'n les possibilitats concretes d'intervenir-hi.

Per abordar frontalment la qüestió, allò que pot contribuir a la integració social no és l'esport per si mateix, sinó la definició d'un projecte esportiu fonamentat en un coneixement ampli dels problemes del col·lectiu i que insereixi l'esport en una estratègia general de millora de les seves condicions de vida. Per aportar algunes orientacions que guiïn aquest treball, creiem que seria un bon punt de partida recuperar i aplicar a l'activitat esportiva la definició de joc que proposa Joan Huizinga en el seu ja clàssic *Homo ludens* (Alianza Editorial, Madrid, 1984): el joc es caracteritzaria pel fet de ser creatiu, lliure, no productiu, amb ritme i mitjans propis, no ordinari ni real, incert, simbòlic i social. Enclavar aquestes característiques en la pràctica de l'activitat física en un context de pobresa i exclusió significaria, entre altres aspectes, no implementar programes des de dalt o des de fora; no instrumentalitzar l'esport cercant rendiments pel que fa a control; no menystenir la pràctica esportiva informal ja realitzada en aquests contextos, sinó, al contrari, supeditar la intervenció esportiva formal a aquestes pràctiques informals; i, finalment, comptar amb els col·lectius implicats, obrir l'activitat a la seva participació i evitar el paternalisme i l'esport-recepta. D'això s'extreu una idea per a les polítiques esportives als barris: no traslladar-hi l'es-

port-mercaderia, sinó facilitar als seus residents la possibilitat d'una pràctica propera i adaptada tant com es pugui a la pròpia. L'esport té facetes molt diverses, i aplicar la seva dimensió d'activitat física-joc pot resultar creatiu als barris.

Huizinga puntualitza que el joc és una activitat que se situa fora de la vida ordinària. Seria molt desitjable, però, inscriure l'activitat físicoesportiva en la vida real, personal i social dels joves o de qualsevol altre col·lectiu, i treballar perquè fructifiqui en canvis socials i personals concrets.

Per la meua part, afegiria a les característiques d'Huizinga unes altres dues que s'extreuen d'algunes experiències d'intervenció a través de l'esport amb col·lectius vulnerables en els quals he participat: el plaer de la pràctica i la interacció social. En un projecte modest, encara en curs de realització, en el qual s'ha iniciat un programa d'activitat física amb dones immigrants magribines a Gandia, hem detectat en les entrevistes realitzades a les participants com, malgrat les limitacions socioculturals i religioses a la seva pràctica esportiva, l'activitat física s'està convertint en un espai idoni per al seu aprenentatge corporal, personal i social. El vel no solament cobreix el cos de les dones magribines, sinó que les seves relacions socials també queden velades per les pautes patriarcales de control. La pràctica de l'activitat física els permet sortir de l'espai privat de casa i apropiarse d'una parcel·la exterior en el marc de la ciutat, construir un espai propi de relacions socials i de valoració personal. Tot això no s'aconsegueix sense un cert grau de desafiament i de resistència a les pautes patriarcales, contra les quals l'activitat física serveix com a estratègia no violenta per aconseguir canvis graduals i eficaços.

A més, l'activitat física ha aportat a les dones dimensions plaents simplement perquè comporten el descobriment i la cura del cos. Aquest és una construcció social i, darrere de les limitacions que hom li imposa en totes les societats, hi ha una carcassa sociocultural que, en el cas d'aquestes dones, modela les representacions del seu cos, considerat com el dipositari de l'honor en els països de tradició islàmica profundament patriarcal. Els homes són els responsables de vetllar perquè l'honor no es maculi i exerceixen un fort control sobre el cos de les dones, que no s'ha d'allunyar del model tradicional de passivitat, dolçor i lentitud. L'ideal del cos femení respon a una dona voluminosa i de pell blanca. L'activitat física és una via per recuperar i definir el propi cos mitjançant el treball de percepció, la millora de la motricitat i l'expressió, i per a això el joc és l'instrument pedagògic bàsic, un instrument plaent.

Com es desprèn d'aquest exemple, l'activitat física concebuda d'aquesta manera, concreta i allunyada dels grans valors, pot ser una plataforma per aconseguir avenços en integració social. **M**



La pobresa que ve

Ètica i estètica



Del naturalisme de Caravaggio o Velázquez al realisme de Courbet, fins avui els artistes s'han apropiat a l'univers de la misèria. Deixant enrere la bohèmia, la pobresa segueix fascinant en l'art contemporani.

Pauperisme i marges en l'art contemporani

Text **David Moriente** Universidad Autónoma de Madrid.
Departament d'Història i Teoria de l'Art

Un dels assumptes més discutits en la teoria artística dels últims anys s'ha centrat en la dualitat de l'obra com a objecte de gaudi estètic i producte de consum. A finals dels anys setanta l'artista alemany Joseph Beuys resolva la qüestió amb el seu *Kunst = Kapital* (1979), on igualava art i diners¹; més tard, els dotze milions de dòlars de *La imposibilidad de la muerte en alguien vivo*, el famós tauró en formol de Damien Hirst, constitueixen una prova fefaent de la continuïtat de l'obra com a valor de canvi. Malgrat això, una part de les manifestacions s'ha dirigit decididament cap al pol oposat, encara que suposi una contradicció interna en les premisses de l'objecte de luxe.

Parlem de l'ús de la pobresa per a explorar el territori de noves imatges i significats distints. Des del naturalisme dels “tipus populars” de Caravaggio o Velázquez al realisme de Courbet, fins avui els artistes han intentat apropiat-se a l'univers de la misèria. Un cop deixada enrere la situació de la bohèmia, de la qual molts deriven directament, per exemple Van Gogh, la pobresa continua provocant una aguda fascinació en el panorama contemporani: reflexionen des de diferents posicions sobre el concepte de pobresa, l'extracció de la utilitat dels objectes amb què els marginals procedeixen quotidianament; altrament dit, s'han apropiat de la imatge de la misèria. Els “estats centrals” no solament es nodreixen de les matèries i les forces de treball perifèriques, sinó que també disposen de la seva imatge per reproduir-la i recrear-la en els mitjans de masses. Ja el 1977, amb els instruments del documental, els directors Carlos Mayolo i Luis Ospina van denunciar el fenomen a *Agarrando pueblo*, on expressen el seu concepte de *pomomisèria*: la “perversa pràctica nodrida pel capitalisme consumista als països rics i afavorida pels mitjans de comunicació social”.² En els últims anys –sobretot en el medi cinematogràfic– s'ha incrementat l'estilització de la misèria, presentada com a escenari efectiu de la distòpia en tant que és una realitat palpable i sincronitzada amb un espectre molt ampli de la població mundial.

Ens podríem preguntar en quin punt de la tensió ètica / estètica se situa la producció artística contemporània.

Executarem la rutina d'una curta digressió: on se situen les obres dels exclosos de l'art-món? Dues respostes possibles de la seva posició: a) L'obra queda inscrita en l'espai anomenat *outsider art*³: les manifestacions estètiques de malalts mentals, analfabets, nens, criminals o autodidactes, de tots els que es troben fora de l'entramat artístic institucional i comercial. En general, les oportunitats que el “artista pobre” s'enlaira cap a les latituds de l'èxit són nul·les; per aquest motiu, les seves aportacions no seran valorades mai tret d'excepcions (un cas evident és el de Justo Gallego i la seva “catedral” coneguda internacionalment gràcies a l'olfacte de Harald Szeemann, el qual el va escollir per al seu projecte *The Real Royal Trip*, 2004). I b) l'altra opció s'emmarca en els confins cosmètics de l'artesanía (amb connotacions pejoratives malgrat la seva gran importància), origen d'una part substancial del nucli artístic, perquè del gest laboral optimitzat sorgeix la destresa necessària per introduir canvis transcendents en els objectes i crear-ne d'altres⁴. Atès que aquests “pseudoartistes” no troben espai en el circuit expositiu, és la imatge pauperista (el seu estil) la que s'allotja en els diferents discursos de la plàstica contemporània mantenint un equilibri entre la polèmica i la reflexió moral.

Així doncs, dins l'art més actual es poden detectar amb nitidesa tres línies generals d'argumentació que vertebren i amplifiquen visualment el concepte de pobresa, on s'expressen la voluntat de denúncia documental, les càrregues ideològiques o l'abjecció del que és morbós; tant temàticament com formalment, aquestes àrees es combinarien pel que fa a la utilització recurrent de materials pobres o reciclats, la construcció i/o recreació de llocs amb els materials esmentats en l'espai expositiu i allò miserable com a causa i efecte de comportaments performatius.

A finals dels anys seixanta, les obres de l'*antiforma* (Morris, Le Va, Smithson) i l'*art povera* (Merz, Pistoletto, Penone) es van beneficiar de la inesgotable font de materials de rebuig que estava en concordança amb la incipient crisi –energètica, política, ideològica– i que seria punt de suport de missatges ideològics contra el consumisme descontrolat, com els que van



© Col·lecció d'Art Contemporani de la Fundació "la Caixa"

dur a terme els artistes de *Food* (1974), Vito Acconci i Gordon Matta-Clark; o, posteriorment, Krzysztof Wodiczko i els seus *Homeless Vehicles* (1988), carretons per a indigents que serveixen d'habitatge portàtil; o els treballs de Thomas Hirschhorn, el qual inunda els espais de la galeria i el museu amb components de cost molt baix, si no els pren de les escombraries, com ara cartró, mobles vells, diaris, o, fins i tot, l'erecció de monuments o espais alternatius d'activitats socials: *Deleuze Monument* (2000). En aquest sentit, la reutilització de les primeres matèries manifesta el seu acte performatiu i denuncia l'absurd de l'estructura de consum als països desenvolupats, on les escombraries contenen coses aprofitables; pel que fa a això, és exemplar el documental d'Agnès Varda *Les glaneurs et la glaneuse* (2000), on exposa la qüestió d'aquells que "espigolen els espais" –naturals i urbans– que no han de ser necessàriament els exclosos socials. Més "artistes-drapaires" que s'escampen entre el detritus i la ruïna són Lara Almarcegui, Ixone Sádaba o Botto & Bruno; així com el duo Tim Noble i Sue Webster, els quals omplen de gom a gom la galeria de deixalles i les il·luminen teatralment per proposar una ombra recognoscible a partir del que és informe: *Real Life is Rubbish* (2002).

Del reciclatge de les escombraries en deriva en conseqüència una reflexió sobre els assentaments externs a les ciutats, no subjectes a la pauta urbanitzadora. Les imatges són innumerables dins un arc ideològic molt vast que recorre des de la retícula que ordena les barraques fins a la càn-

da *Miracle a Milà* (Vittorio de Sica, 1951) fins a l'ominós barratisme vertical de *Ciudad de Dios* (Fernando Meirelles, 2002). L'habitatge miserable s'amaga rere els noms de barraca, *favela*, *shantytown*, *bidonville* o *gecekondu*, que responen a una mateixa realitat de degradació social. Unes altres propostes suggestives són les que investiguen les possibles solucions habitacionals que satisfacin tots els ciutadans, incloent-hi el segment dels que no tenen recursos: s'emmarquen entre l'"anarquitectura" i el situacionisme dels anys seixanta els treballs d'Angustias García i Isaías Griñolo, *Mobiliario urbano para fronteras* (2002), i més encara els de l'arquitecte Santiago Cirugeda i les seves *Recetas urbanas* (1996-2010), que aprofiten esplotxes normatius per implantar edificacions "paràsites" en les construccions establertes legalment. Una altra forma d'acció és inserir violentament en el sacre espai institucional les barraques que reconstrueix en els museus Marjetica Potrc a *House with Extended Territory* (2003); també són significatius els fotomuntatges de deixalles arquitectòniques realitzades per Dionisio González, el qual proposa una barreja estilística de gratacles i assentaments miserables a *Cadáveres exquisitos* (2004).

En últim lloc, hem d'examinar la pobresa com a primera matèria conceptual del discurs artístic que planteja problemes difícils de resoldre derivats de la seva doble arrel: estètica (és art?) i moral (s'ha de mostrar?). Un dels artistes que s'arrisquen a l'enjudiciament és Santiago Sierra. La seva polèmica obra maneja paràmetres que combinen el mini-

L'ús d'escombraries a l'art denuncia l'absurd del consumisme. En aquest sentit, el documental d'Agnès Varda *Les glaneurs et la glaneuse* (2000) exposa la qüestió d'aquells que "espiguen els espais". En la pàgina anterior, a baix, fotograma on apareix la directora. A dalt, *Noi amb cistell de fruites* (fragment), de Caravaggio (segle XVI). Sobre aquestes línies, *Sense títol* (1994) d'Andreas Slominski. (Agraïm la cessió gratuïta d'imatges a Ciné-Tamaris / Agnès Varda i a la Fundació "la Caixa").

“Per a una gran part de la població, l’itinerari entre la vida i la mort passa necessàriament per la misèria, que els fa víctimes o botxins”.

malisme i l’acció artística, ahora que l’assumpte orbita sobre la crítica al capitalisme des dels mateixos engranatges comercials del sistema artístic. Un artista és “un megaobrer que ha superat l’anonimat i els productes del qual desborden de plusvàlua”⁵; així identifica els mecanismes de dependència riquesa-pobresa amb els de la creació artística.

Encara que Sierra es va aprofitar de les possibilitats estilístiques de les escombraries, s’ha anat decantant per l’ús de persones com a component indispensable del seu treball i acostuma a valer-se d’individus procedents del tradicional lumpenproletariat: immigració il·legal, prostitució, indigència, drogoaddicció o perillositat són etiquetes que els caracteritzen. Per a l’execució de les seves obres planteja tasques absurdes i repetitives afirmant així que els únics límits de la societat són els que s’imposen mercantilment: la pobresa condueix a l’assimilació d’aquests com a propis d’un estatus; és a dir, aquells que es trobin en la franja més baixa s’incorporaran a qualsevol demanda sense importar com sigui d’abjecta. Així doncs, persones remunerades per masturbar-se, per romandre quietes, per deixar-se tatuar, per mantenir relacions sexuals, per estar-se immòbils, amagades, enterrades; els honoraris responen al sou mínim estipulat en el lloc de l’acció, encara que alguna vegada, com a l’obra *Línea de 10 pulgadas rasurada sobre las cabezas de 2 heroinómanos remunerados con una dosi cada uno* (2000), el títol ho expliqui tot. Els dubtes es traslladen immediatament a la ment de l’espectador, el qual s’ha d’enfrontar als dilemes morals, mentre Sierra afirma de manera categòrica: “Jo no transgreixo cap norma”⁶.

Heus aquí un protocol de visibilització que, amb una doble operació, cosifica, encara més si és possible, la imatge de l’individu: a través de la descripció i de les accions reiterades i descontextualitzades. Si Santiago Sierra es recolza en el signe visible, Teresa Margolles crea un complex discurs de l’invisible a través d’un procés metonímic pel qual els materials irradien la mort encadenada a la violència. La pobresa responsable de les morts violentes –en punts calents del seu país, Culiacán, Ciudad Juárez i Tijuana– es descobreix darrere de moltes capes en les seves dures imatges; rere els assassinats per narcotràfic, la violació i el segrest de dones i les morts dels qui tracten de creuar la frontera dels Estats Units, hi ha sempre el particular acarnissament de l’acte indiscriminat i l’esquerda per la qual el benestar dels ciutadans del Nord necessita la pobresa del Sud. Cofundadora del grup SEMEFO (Servei Mèdic Forense), des dels anys noranta Margolles ha realitzat màscares fune-

ries de suïcides a *Autorretratos en la morgue* (1996) i *Recados póstumos* (2006); ha recollit vidres de cotxes trencats pels tiroteigs per encastar-hi joies, a *Ajuste de cuentas* (2007); l’aigua de rentar els cadàvers al dipòsit després de la seva autòpsia s’ha vaporitzat en l’espai expositiu d’*En el aire* (2003), i, últimament, ha amarat de la sang dels assassinats grans llençols sobre els quals posteriorment broda notes de sentència de mort a *¿De qué otra cosa podemos hablar?* (2009). El discurs de l’intangible, l’invisible, és subtil a Margolles, apunta al límit de la percepció sensorial, com l’olor, una mena de radiació de fons indetectable. Així doncs, el que s’inicia com a metonímia a l’últim es transmuta en metàfora: la sang ja no és sinècdoke de la mort, sinó imatge figurada de la malversació del preciós capital humà dels qui el gestionen com alguna cosa prescindible.

Per a una gran part de la població, l’itinerari entre la vida i la mort passa necessàriament per la misèria, que els converteix en víctimes o botxins sense cap via d’escapament: pobresa i violència estan poderosament i indissolublement unides i funcionen com un dispositiu de control demogràfic excel·lent. Les obres d’altres artistes com Alfredo Jaar (el brutal *Proyecto Ruanda*, 1994-2000, o *Emergencia*, 2005), Francis Alÿs (la inquietant *Ambulantes*, amb els seus gestos reiteratius de recerca d’objectes, 1992-2002; *La fe mueve montañas*, 2002) o Karmelo Bermejo (*Aportación de trabajo gratuito al Deutsche Bank*, 2006), també transfereixen a l’univers artístic, de manera més velada en alguns casos, la pobresa com a efecte del sistema capitalista i la misèria com a causa primera dels horrors que se’n deriven: exclusió, desplaçament, fam, epidèmies, genocidis. És això pornomisèria?

Impossible una resposta absoluta, ja que les obres s’ubiquen en aquest inaprehensible interstici entre allò real de la seva representació, pràctiques artístiques com a interpretacions del món. **M**

Notes

- 1 Á. Delgado-Gal, “Arte y dinero”, a *Revista de Libros*, núm. 120, desembre de 2006.
- 2 M.L. Ortega, “La ética de la representación: líneas de reflexión sobre los documentos visuales y audiovisuales en la investigación y la enseñanza de las ciencias sociales”, a *Utopía siglo XXI*, vol. 3, núm. 8, gener-desembre de 2002, p. 24.
- 3 C. Rhodes, *Outsider Art*, Thames & Hudson, Nova York, 2000; tb., J.A. Ramírez (comp.), *Esculturas margivagantes: la arquitectura fantástica en España*, Siruela, Madrid, 2006.
- 4 R. Sennett, *El artesano*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- 5 R. Martínez, “Entrevista a Santiago Sierra”, a *Santiago Sierra*, Venècia, 50a Biennal de Venècia, Pavelló Espanyol, Turner, Madrid, 2003, p. 174.
- 6 *Ibid.*, p. 188.

La pobresa que ve

Creant escassetat


Generalitat de Catalunya

Construcció de 30
habitatges al carrer
d'Oporto

El creixement no instaura els principis liberaldemocràtics en l'àmbit del consum. Els comportaments dels consumidors reproduïen i condensen les diferències de posició social.

La modernització de la pobresa

Text **Luis Enrique Alonso** Sociòleg. Universidad Autónoma de Madrid

“La pobresa no pot ser definida com un estat quantitatiu en si mateix, sinó solament per la seva posició en una relació social que resulta d’una situació específica”.

Georg Simmel¹

Com han posat de manifest algunes conegudes aportacions de la teoria antropològica –encapçalades pels interessants treballs de Marshall Sahlins²–, el sistema industrial modern institueix l’escassetat d’una manera totalment nova si es compara amb qualsevol gran etapa històrica precedent; l’escassetat ja no té la seva causa en una producció insuficient, sinó en el tipus de producció i la naturalesa dels productes fabricats, que no fa sinó reflectir l’organització social en què apareixen i evolucionen.

Per tant, l’escassetat no és una propietat dels mitjans tècnics, sinó una relació entre mitjans i fins. La bretxa entre tots dos roman oberta, i fins i tot pot anar en augment si el conjunt de demandes induïdes per l’aparell productiu creix fins a un punt que es pot considerar proper a l’infinit –atesa la velocitat de renovació dels productes i l’aparició d’altres de nous–, però al mateix temps els mitjans per satisfer aquestes demandes són limitats, i accedir-hi continua estant discriminat. Ho podríem anomenar la *modernització de la pobresa*, segons l’expressió –senzilla, però contundent i exacta– d’Ivan Illich³,

El desenvolupament econòmic en la seva evolució aconsegueix, parcialment, posar a l’abast general un paquet estandarditzat de béns (entre els quals hi ha fonamentalment els comunament anomenats de “primera necessitat”). Tanmateix, això no vol dir que es redueixin l’escassetat i la desigualtat, només significa que es reproduïen sobre noves bases: el mercat ofereix els productes, totes les coses desitjables a l’abast de l’ésser humà, però mai enterament al seu abast. Pitjor encara, en aquest joc de lliure elecció del consumidor, cada adquisició és al mateix temps una privació, perquè cada vegada que es compra alguna cosa se’n deixa de banda una altra, en general poc menys desitjable, i fins i tot més desitjable en altres aspectes. Aquesta situació

permanent d’escassetat social –induïda per mecanismes genuïnament econòmics (el mercat i el sistema de preus), no pas per determinants de tipus físic, tècnic o material– serveix al mateix Sahlins per redefinir el concepte de pobresa confrontant-lo fins i tot amb el de les cultures neolítiques, i presentar-lo en els termes següents: la població més primitiva del món tenia escasses possessions, però no era pobra. La pobresa no és una quantitat de coses determinada i petita, ni és només una relació entre mitjans i fins; és, sobretot, una relació entre persones. La pobresa és un estat social i, com a tal, és un invent de la civilització.

Crear l’escassetat

Es poden trobar diversos mecanismes socials per provocar l’aparició de l’escassetat (donat un grau de producció i d’existència de recursos determinat), i no seria difícil assegurar que, en un principi, tots es deriven de l’estructura de poder (econòmic, polític, institucional, etc.) que es presenta en cada formació econòmicosocial en un moment qualsevol de la seva evolució històrica.

Els mecanismes “tradicionals” de generar escassetat van ser (i són, perquè el seu funcionament no s’ha vist gens reduït per la societat industrial contemporània) principalment dos. En primer lloc, l’acaparament, que no és res més que la distribució desigual d’un bé entre els membres d’una comunitat, de tal manera que un grup, casta, estrat, classe, etc. (o conjunt d’aquests), és capaç de reservar per al seu ús exclusiu una proporció del bé quantitativament més alta de la que li correspondria pel seu nombre. Aquest procés (l’exemple més remot del qual seria l’apropiació privada del sòl, i el més immediat, la repartició de la renda nacional) és el principal motiu de l’aparició de l’escassetat –o, si seguim la terminologia d’Ivan Illich, de la pobresa–, perquè fa que apareguin com a inaccessibles o escassos uns recursos que, o bé serien lliures (terres, boscos, recursos naturals en general), o bé, pel fet de ser producte del treball col·lectiu, estarien disponibles en quantitats distributivament suficients (sigui quina sigui la seva dimensió física, que depèn de l’estat de desenvolupament tecnològic de cada economia). L’escassetat apareix quan l’organització social s’a-

propia de certs béns i en decreta l'ús com a indispensable per a la vida o el prestigi del grup. A partir d'aleshores, la rivalitat propaga la violència, perquè el desig és esperonat per la mimesi dels desitjos dels altres. Cal imaginar, per tant, que l'escassetat no es troba en l'origen de la violència i dels mals socials, sinó que, al contrari, són la violència, la mala organització social, la dominació i l'explotació les que es troben en l'origen de l'escassetat.

En segon lloc, hi ha un mecanisme que no és possible presentar com a independent de l'anterior, sinó que més aviat constitueix una forma d'establir d'una manera concreta el principi de l'acaparament. Consisteix a institucionalitzar l'accés reservat al consum d'un bé o recurs, de tal manera que s'institueixen barreres per usar-lo lliurement, barreres que pel que fa al funcionament són objectives, però discriminatòries quant als seus efectes. Aquest és el sistema que adquireix la seva màxima vigència amb l'adveniment històric del mode de producció capitalista, ja que s'hi mercantilitza l'accés a qualsevol bé econòmicament valorat. Així doncs, la institució del mercat i els preus reproduïxen l'escassetat en el seu doble sentit. Primer en un sentit absolut, perquè la institució

del mercat com a regulador total imposa tant el tipus com el volum de producció que compleix amb la restricció principal: ser compatible amb la maximització del benefici. Quan aquest requisit de la rendibilitat és atacat, la quantitat produïda s'estabilitza o l'article no es fabrica (encara que no estigui coberta la demanda social o tal article tingui una utilitat pública inqüestionable), i el valor de canvi crea aleshores una escassetat artificial imprescindible per fonamentar la producció amb benefici. Però, també, en un sentit relatiu, ja que la determinació que imposa la producció per al mercat és eliminar la gratuïtat a l'accés als diferents béns. Si el consum no esdevé activitat mercantil, no serveix com a base de l'intercanvi i l'acumulació; per això en l'àmbit econòmic general s'ha d'assegurar l'escassetat artificial, com a condició imprescindible perquè s'institueixi l'intercanvi mercantil.

D'aquesta manera, el preu suprimeix la lliure disposició dels productes i, a més, si està fixat per una dinàmica exclusivament econòmica que es guia per la lògica del guany (no tractarem ara el tema dels preus polítics o regulats estatalment), l'assignació de recursos que provoca no pot ser mercantilment eficient si no correspon –com indirectament

Els productes no s'actualitzen per satisfer les necessitats majoritàries dels grups menys afavorits, sinó per convertir-se en béns sumptuosos de les classes acomodades. Sota aquestes línies, un concessionari del fabricant Mercedes. A la pàgina d'obertura de l'article, promoció d'habitatges populars a Badia del Vallès.



propugnaven i propugnen els economistes liberals neoclàssics amb l'estructura de la propietat en què es genera. Això suposa que, on el mercat domina, s'exclou tota possibilitat important que l'accés lliure, la gratuïtat, la donació o l'intercanvi personal no monetaritzat esdevinguin bases del consum social.

No obstant això, en tercer lloc, podem referenciar un mètode específic que es generalitza en el capitalisme industrial de postguerra per reproduir permanentment l'escassetat (relativa), i diem "generalitza" perquè es poden trobar exemples d'implantació particular des de les cultures preindustrials més "primitives" (exemples ben estudiats i contextualitzats per l'antropologia econòmica contemporània⁴), però no és fins aquesta última gran etapa històrica que compleix una funció estructuralment imprescindible en el model de desenvolupament econòmic i social. Aquest mètode característic no és un altre que la màxima expansió del consum distintiu: quan l'aparell productiu d'una societat, en la seva regulació interna, permet que la majoria accedeixi al que fins aleshores –pel fet de respondre a un marc d'acumulació diferent– era privilegi d'una minoria, aquest privilegi es desvalora, el llinar de la pobresa s'eleva, però al mateix temps s'han de crear nous privilegis que, per un determinat període de temps com a mínim, han de quedar exclosos per a la majoria, perquè, recreant sense parar l'escassetat (és a dir, recreant la desigualtat i la jerarquia), la societat engendra més necessitats insatisfetes de les que satisfà. Aquesta és la condició per mantenir una demanda efectiva que pugui sostenir el creixement exponencial que es deriva de la reproducció mercantil ampliada; el grau de frustració en el consum ha d'anar per davant fins i tot del grau de creixement en la producció, perquè tot el sistema es mantingui drenat i no apareguin tendències a la sobreacumulació.

Abundància i escassetat: un joc relliscós


En el desenvolupament de l'economia mercantil contemporània, abundància i escassetat no són dos pols absoluts i contraposats que s'anul·len l'un a l'altre, de tal manera que l'increment del primer suprimeix el segon definitivament; ni el creixement és un procés que, gràcies als seus efectes, pugui instaurar en l'àmbit del consum els principis del liberalisme democràtic, deixant l'escassetat i la desigualtat relegades a un lloc extern al seu propi avenç. Per contra, el creixement mateix es realitza en funció de la desigualtat. Aquesta és, alhora, la seva base d'actuació i el seu resultat: la dinàmica de la producció diversificada, la renovació permanent i l'obsolescència programada dels objectes no respon a cap model d'igualació pel consum, sinó de diferenciació i classificació social que, amb una certa autonomia limitada, reproduïx en l'àmbit de la distribució i la reproducció l'ordre de la diferència que arrenca de l'esfera de la producció. Els comportaments dels consumidors no són actes aïllats de ciutadans sobirans, són pràctiques amb sentit que tendeixen cap a la reproducció i la condensació interna de les diferències de posició social.

Així doncs, la desigualtat en l'accés, establerta sobre fonaments estrictament econòmics (desigualtat del poder adquisitiu), es troba sobredimensionada per un factor simbòlic⁵ que la recobreix i explicita. Els productes no s'actualitzen i difonen per satisfer les necessitats majoritàries que es gene-

ren en els grups menys afavorits de l'estructura de classes, sinó que el mecanisme funciona d'una forma exactament inversa: els productes "nous" es creen, en principi, per esdevenir béns sumptuosos de les classes més benestants, que són les úniques que podran adquirir-los i que veuran satisfetes les seves aspiracions permanents de demostració. Per aquest sistema s'indueix una dinàmica desarrelada de la necessitat, dinàmica desigual que desenvolupa el consum individual a través de l'explotació intensiva dels desitjos amb fins d'interès privat.

Aquesta situació ordena prioritàriament els objectius del desenvolupament industrial, i marca la seva línia principal d'evolució a partir de la màxima jerarquització dels productes i de la dominació per part del cim social dels efectes ideològics i econòmics del creixement. No es poden derivar igualtat i abundància generalitzada (com pretenen les tesis més o menys triomfalistes de la "societat opulenta" o de les "etapes del creixement") d'un tipus de creixement que, precisament, funciona de la manera contrària, i del qual prové el manteniment tant de la insatisfacció consumista permanent en els sectors socials més amplis (escassetat relativa) com els espais de misèria i endarreriment (escassetat absoluta) que fins i tot els països occidentals més desenvolupats mantenen invariables, per no parlar ara de la pobresa endèmica dels països del tercer món, la raó de la qual en el sistema mundial esdevé senzillament punyent per a qualsevol sensibilitat intermèdia.

Pobresa o malbaratament?

Tot comptat, la relació estructural que introdueix la desigualtat social en les pràctiques de consum està determinada pel mateix model de creixement i no apareix com un mer residu exterior a aquest. La que alguns anomenen "civilització de l'abundància" no solament té una altra cara o manté uns espais foscos que no han estat tocats pel seu màgic impuls modernitzador, sinó perquè és alhora una civilització permanent de l'escassetat; perquè el tipus de desenvolupament econòmic en què es basa i la forma de vida que crea constitueixen un sistema que imposa el desig sobre la necessitat, allò superflu sobre allò important, l'aparença sobre l'essència, el fet de semblar sobre el fet de ser⁶. A més, l'impacte de tota la magnífica diversió i de la profusió de simulacres elitistes que ha comportat el neocapitalisme financer individualista i postmodern, triomfant des del final de la dècada dels vuitanta i el principi de la següent, a l'últim ha provocat una perversió mateixa del concepte de necessitat, i trenca qualsevol pretensió de trobar un marc naturalista, objectiu i general, per definir la pobresa absolutament i estàticament. La pobresa mostra només la nostra incapacitat política per construir un model de convivència mitjanament equitatiu. 

Notes

- 1 Georges Simmel, *Les pauvres*, París, PUF, 1998, p. 97 (e.o. 1908).
- 2 Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- 3 Ivan Illich, *La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1978.
- 4 Caroline Dufy i Florence Weber, *L'ethnographie économique*, París, La Découverte, 2007.
- 5 Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
- 6 Des de l'economia política crítica aquest tema ha estat desenvolupat per Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994; i des de l'ecologia política, pel gran André Gorz, *Ecologica*, París, Galilée, 2008.



A close-up photograph of a person's hands holding a burger. The person is wearing a dark suit jacket, a white shirt, and a dark tie. The burger is on a sesame seed bun and contains a beef patty, a slice of tomato, and a slice of cheese. The background is blurred, showing other people and what appears to be a social gathering.

La pobresa que ve

Procés d'exclusió

La creixent visibilitat dels pobres, desposseïts dels seus drets civils i polítics en la pràctica, força a una reflexió sobre els límits i condicions de la ciutadania i sobre la fonamentació de la democràcia.

Invisibilitat i límits de la ciutadania

Text **Alicia García Ruiz** Professora de filosofia. Universitat de Girona

“La realitat és (...) el que, des del segle XVIII, hem convingut a anomenar la qüestió social; és a dir, el que de manera més planera i exacta podríem anomenar el fet de la pobresa. La pobresa és quelcom més que manca; és un estat d’indigència i misèria extrema constants la ignominia del qual consisteix en el seu poder deshumanitzador; la pobresa és abjecta pel fet que situa els homes sota l’imperi absolut dels seus cossos, és a dir, sota el dictat absolut de la necessitat”.¹

Més de vuitanta milions de persones viuen a Europa per sota del llindar de la pobresa i el vint per cent de la població espanyola no disposa, d’una manera o d’una altra, de recursos necessaris per afrontar mes a mes la seva existència a les ciutats. No obstant això, la pobresa no és una “condició humana”. És, abans que res, una situació social, la qual cosa significa que no es pot definir d’una manera estàtica, és a dir, com un simple estat de carència. No sols “s’és pobre”, també “s’esdevé pobre”, al llarg d’un procés gradual de vulnerabilitat i exclusió, i cadascuna de les fases i trajectòries vitals concretes d’aquest procés ens informa d’una dimensió estructural del sistema que genera la pobresa. La família monoparental que es queda sense recursos, l’aturat de llarga durada, l’immigrant que ha perdut la feina o el jove desqualificat que no compta amb un suport familiar (en sentit al·legòric i literal), no són figures abstractes candidates a omplir la casella social, igualment imprecisa, de “pobre”: són vides trencades de diferents maneres al llarg d’un procés que les condueix fins al carrer.

Per a moltes de les persones que avui viuen en la pobresa era impensable, només cinc anys enrere, trobar-se en aquesta situació. En les seves vides ha irromput la contingència més despietada, allò que mai no es pensaven que passaria però que té causes estructurals perfectament identificables. Cada rostre de la pobresa és el producte d’aquestes causes i alhora té la seva pròpia història. Tanmateix, cadascuna d’aquestes vides singulars cau subsumida en un fons indiferenciat en el qual pocs poders polítics s’atreveixen a mirar. Sembla que temin

aquell terrible aforisme nietzscheià: “Quan contemples llargament un abisme, l’abisme també mira dins teu”. L’abisme de la pobresa mira en l’interior dels nostres sistemes polítics, assenyalant-ne els límits i exclusions estructurals.

Un ball de màscares: antisistema?

Era el 29 de setembre de 2010, dia de vaga general, quan els carrers de Barcelona van adquirir l’aspecte d’un desolador final de festa. No es respirava alegria, ni optimisme. No s’havia produït cap celebració, sinó l’afirmació col·lectiva d’un malestar social, la manifestació de la qüestió social. El centre barceloní va saludar la nit ple de contenidors bolcats, de pintades amb consignes d’insurrecció, d’oficines bancàries cobertes de pintura i de centenars d’adhesius amb missatges polítics estampats als vidres dels aparadors dels grans comerços.

La càrrega policial contra manifestants que ocupaven una sucursal bancària va transformar els carrers més cèntrics de la ciutat en una batalla campal. La versió oficial va declarar que aquests manifestants havien cremat diversos contenidors hores abans, per la qual cosa es va fer necessària la intervenció policial. Els antisistema, segons la versió de representants polítics i policials, eren retratats com els elements violents pertorbadors del que havia de ser una jornada pacífica de vaga. Igual que els sindicats unes setmanes abans, la protesta social apareixia dimonitzada, aquesta vegada com les hordes salvatges que prenen els pacífics carrers de *La millor botiga del món*.

El 3 d’octubre –és a dir, quatre dies després d’aquests fets– en una entrevista radiofònica es va preguntar a una representant governamental en matèries socials si creia que podia haver-hi cap relació entre pobresa i protestes antisistema. La resposta va ser contundent: cap. Va afirmar que els antisistema no tenen res a veure amb la pobresa, són simplement violents; més tard, els representants policials van afegir en les notícies nacionals que eren el resultat d’una “política permissiva”.

Probablement, ha arribat l’hora de preguntar-nos què es persegueix amb la construcció social d’aquesta figura de

l'“antisistema” i quina relació té amb la ideologia de la seguretat i amb els processos d'exclusió social. “Antisistema” és una etiqueta tan sociològicament banal com políticament útil per invisibilitzar problemàtiques més profundes, emmarcades sota la vella lògica identitària d'“ells” contra “nosaltres”, a fi de tancar amb un filat els confins de l'abisme al qual no s'ha de mirar. D'acord amb aquesta lògica de control i de polarització social, qualsevol que no estigui d'acord amb el sistema, sigui quina sigui la forma d'impugnació que practiqui, ja és un antisistema potencial.

Alhora, “sistema” som tots, tant els que hi som a dins com els estructuralment exclosos, perquè dins / fora ja no és una lògica que pugui donar compte de la complexitat de posicions socials que podem ocupar alhora o al llarg de diferents etapes de la nostra vida. Avui s'està “dins”, demà, després d'un acomiadament o un desnonament, es pot estar “fora”. Què és, doncs, el que està obturant la construcció social d'un nou personatge nouvingut a l'escena política actual, l'encaputxat antisistema? En què s'està convertint l'escenari de la política sinó en un ball de màscares, on la confrontació té lloc en l'absència de rostre, al passamuntanyes dels antisistema i dels antidisturbis?

El que no ens deixa veure aquest escenari de màscares és la cara real de la crisi a què ens ha conduït un capitalisme desenfrenat i salvatge, que tracta els treballadors com a joguines trencades. Nous rostres, cada vegada més nombrosos, despunten en una crisi llarga i dolorosa. Paguen una crisi sense rostre, de la qual ningú no sembla voler fer-se càrrec. Som en el dia després del festí de disbauxa financera els costos socials de la qual recauen sobre les classes més vulnerables, convidats de pedra a una orgia que semblava no tenir fi, a un capitalisme embogit que es presentava a si mateix amb la seguretat metafísica del que és necessari, del que no pot ser d'una altra manera.

En el nou discurs sobre la seguretat, que es retroalimenta de la ficció d'un sistema necessari, el canvi és sempre una amenaça desestabilitzadora. La irrupció de nous elements en el camp d'aparició de la política es codifica automàticament com a risc potencial. En aquestes condicions, la contingència d'allò polític suposa el tallafocs de la deriva securitària i totalitària que està prenent la política. Tot i això, la construcció social del nou personatge nouvingut a l'escena política contemporània, l'antisistema, planteja més interrogants que respostes. La seva tendència és incerta. La seva aparició, en tot cas, assenyalava l'origen humà i, en última instància, imprevisible de la vida política, així com l'operació simbòlica de criminalitzar la protesta.

La crida a la “refundació del capitalisme” ha anat acompanyada, irònicament, de la repressió en diversos països de l'origen del fonament de la vida política: de la indignació (i la reivindicació de dignitat i llibertat) d'homes i dones singulars,

exclosos i violentats per decisions específiques d'altres homes i dones. El cicle del capitalisme que ara arriba a la seva fi ha estat salvatge: per això no podia sinó provocar una ira salvatge. I la ira, en la vida política, està gairebé indissolublement unida a idees com la revolució. Però també avui s'aprofita per a noves festes, com les *tea party*.

Fronteres interiors de la ciutadania

Hannah Arendt és probablement la pensadora que en el segle XX ha abordat de manera més suggeridora (tot i que no sempre exempta de problemes) l'entrada en política de la ira², així com el difícil paper de la qüestió social en els moviments revolucionaris i la seva relació amb la violència, fonamentalment en el seu llibre *Sobre la revolució*³. Però també ens ha llegat una interessant reflexió (molt útil per pensar en l'experiència de l'exclusió social) sobre l'aparició en l'espai polític de figures com l'apàtrida o el pària, que desafien les identitats polítiques tradicionalment forjades per l'estat nació modern.

Originàriament, aquestes figures es referien al desplaçament forçat de persones més enllà dels seus països d'origen, posant en dubte les fronteres nacionals i les identitats associades a elles. Avui, sota nivells creixents de pobresa metropolitana, aquestes figures proliferen no solament en relació amb les fronteres exteriors, sinó també amb les fronteres interiors dels sistemes polítics; per dir-ho en poques paraules: són els nous apàtrides de les fronteres de la ciutadania, tant cap enfora com cap endins. La creixent visibilitat dels pobres, en permanent trànsit, sense llar o havent-la perdut fa poc a les mans d'un banc, desposseïts en la pràctica, encara que no en el pla formal, dels seus drets civils i polítics, força a una reflexió sobre els límits i condicions de la ciutadania i, en última instància, sobre la difícil fonamentació de la democràcia en aquesta situació.

El discurs caritatiu va ser durant molt de temps el substitut de la responsabilitat política. Ara, el pes s'ha traslladat als actors socials. La compassió –aquesta passió que inspirava tan poca estima política a Arendt i a la qual contraposava la dignitat– és precisament la bandera del rostre humanitzat del capitalisme: l'anomenat capitalisme compassiu. No és casual que el subtítol del famós llibre de Rich de Vos, *Compassionate Capitalism*, sigui “people helping people to help themselves”⁴. Que hàgim d'ajudar-nos a nosaltres mateixos és una altra manera de dir que sota aquest sistema, tant si és salvatge com compassiu, tots els que estan a dalt semblen rentar-se'n les mans. I embenar-se els ulls.

El visible i l'invisible

Com ja hem dit, la consideració política de la pobresa depèn, i molt, de processos de visibilitat i invisibilitat, d'aparició i desaparició, tant en l'espai públic com en l'espai polític; espais que d'aquesta manera arriben a entrecreuar-se, encara



A escala macrosocial la pobresa invisibilitza les persones que la pateixen i les priva de la seva condició d'actors socials. Damunt d'aquestes línies, un jove, camí de la feina en un carrer de Sant Andreu, ben de matinada.



que mai no se solapin, ja que el primer determina el règim de visibilitat del segon.

A escala macrosocial, la pobresa invisibilitza les persones que la pateixen privant-les de la seva condició d'actors socials, forçades a un anonimat passiu que engrosseix les xifres oficials d'indigents. A escala quotidiana, la pobresa les sotmet a un joc pervers de visualització / invisibilitat en cada microescenari local: hom les veu, però no les mira, no sigui cas que, com l'abisme de Nietzsche, ens tornin la mirada. La seva presència és fàcilment localitzable a l'hora d'expulsar-les dels establiments o de detenir-les al carrer, però alhora se les fa invisibles cada vegada que s'ignora activament la seva presència. Els qui pateixen aquesta situació, els nous pàries de la ciutat, són persones en trànsit constant, que es desplacen a través de rutes marcades per la necessitat, recorrent l'espai urbà al llarg d'itineraris, autèntiques geografies de la pobresa, en els quals fan aturades estratègiques per aconseguir recursos que permetin passar el dia: el menjador on es pot aconseguir un entrepà, l'alberg on dutxar-se, el contenidor del supermercat on molts "reciclen".

En suma, *persones invisibles*, transparents, a través de les quals es veu la ciutat, perquè les mirades les travessen com si es tractés d'éssers de vidre. En l'espai públic de les ciutats, incloent-hi els no-llocs com els aeroports, on cada vegada "viuen" més pobres, coexisteix així la proximitat física amb l'abisme social entre persones, de manera que el règim de la mirada i de la visibilitat, començant per la seva expressió més immediata, per l'encreuament de mirades, es manifesta com el que realment és: un règim polític. I les conseqüències polítiques d'aquest malestar social, a llarg termini, són imprevisibles. Si el pària de què parlava Hannah Arendt es

caracteritzava per la seva pèrdua del món, per l'*acosmia*, el nou pària social, que s'afanya a sobreviure a les fronteres interiors i els intersticis de la ciutadania, en els no-llocs de la ciutat, pateix també una pèrdua progressiva del món, una lenta (o sobtada) mort social.

Potser la metàfora més poderosa de la política avui dia és el contenidor. La vida urbana s'organitza en bona part entorn dels contenidors, de maneres diverses i contraposades. S'avalua la imatge pública dels ajuntaments per la quantitat, natura i varietat de contenidors que col·loquen als carrers. Alhora, en diversos webs fets per indigents per a altres indigents, com una mena de *manual de supervivència urbana*, s'explica en quins supermercats i a partir de quines hores és possible recollir els rebutjos en bon estat per alimentar-se. Però s'ha de fer quan l'establiment tanca, perquè els clients no volen veure com els pobres remenen en el mateix lloc on ells compren. En els contenidors, en els quals uns rebutgen i uns altres aprofiten, es produeix una invisible operació política, una caixa negra de la vida social. Potser és per això que avui en cada manifestació es destrueixen els contenidors, igual que els revolucionaris que Benjamin va descriure, a la seva *Tesis sobre filosofia de la història*, van disparar als rellotges: els contenidors avui són estranys símbols de poder i d'injustícia. ■

Notes

- 1 Arendt, H., *Sobre la revolució*, Madrid, Alianza, 2004, p. 79.
- 2 Juntament amb Judith Shklar, que fa, tanmateix, una valoració molt diferent de la d'Arendt. Shklar, Judith, *Rostros de la injustícia*, Barcelona, Herder, 2010. Aquesta autora sosté que la indignació i la ira com a emocions polítiques tenen un paper difícil però crucial en el curs de la vida de democràcies reals i no simplement formals.
- 3 Arendt, Hannah, *Sobre la revolució*, Madrid, Alianza, 2004.
- 4 De Vos, Richard, *Compassionate Capitalism*, Nova York, Penguin Books, 1993.



La pobreza que ve

Doble condemna

El sistema penal es basa en la defensa d'una configuració social, que fa prevaler els qui tenen possibles i assegura que els qui no en tenen no suposin una amenaça. Per això les presons són plenes de pobres.

Ciutat, pobresa, presó: uns orígens compartits

Text **Ignacio González Sánchez** Departament de Teoria Sociològica.
Universidad Complutense de Madrid

Fa poc vaig estar uns dies en un poble d'Extremadura, on un home de 95 anys mirava de convèncer-me de les bondats de la vida rural fent referència al tema de la pobresa: "Aquí, a ningú no li falta res. Ningú no passa necessitats", deia. És difícil pensar que una persona acostumada a la ciutat tingues totes les seves necessitats cobertes en aquell poble. Tanmateix, més enllà de les diferents necessitats, dels costums i dels sentits que generen la vida rural i la urbana, ell tenia la seva part de raó: la pobresa és un fenomen vinculat fonamentalment amb la ciutat. Succeeix el mateix pel que fa a les qüestions penals en el seu sentit ampli (delinqüència, policia, etc.). Els dies que vaig passar en aquell poble no vaig veure guàrdia civil ni policia, no vaig sentir comentaris sobre delinqüència i les portes de les cases restaven obertes.

Aquest episodi fa al cas per subratllar el vincle entre ciutat, pobresa i penalitat. De fet, almenys temporalment, el desenvolupament a gran escala d'aquests fenòmens és coincident. En un període el centre del qual seria la segona meitat del segle XVIII i la primera del XIX, es va assistir a un creixement de les ciutats com no s'havia vist mai sota la influència de la Revolució Industrial. Factors com l'excedent de mà d'obra (no qualificada), l'anomia i la falta d'ajuts socials (que sovint es quedaven en el món rural) van provocar que s'originés la formació de bosses de pobresa, i que aquestes es comencessin a entendre com un problema social (a la qual cosa també va contribuir la secularització de la societat). En aquesta mateixa època van sorgir tres elements bàsics de la penalitat contemporània.

La policia, la presó i l'existència de codis penals (com els coneixem avui dia) només tenen dos-cents anys. Això és important perquè durant segles hem viscut sense aquests tres elements i, tanmateix, ens costa imaginar una societat que no tingui policia o presons (què fer amb els delinqüents?, com frenar-los?, com mantenir la societat?), la qual cosa dóna una mostra de la força que tenen aquestes institucions en les societats contemporànies.

La policia, com a tal, té el seu origen en la seguretat priva-

da que contractava la burgesia per protegir les noves formes de riquesa associades al capitalisme, més materials i vulnerables al robatori. Els béns pels quals hom adquiria una posició en la societat ja no eren títols nobiliaris o cognoms, sinó mercaderies o capitals. A mesura que la burgesia va anar guanyant poder a l'Estat, aquest va assumir-ne el cost. En tot cas, els orígens de la policia són clars: defensar les propietats dels qui en tenen dels qui no en tenen. De fet, de tant fer-lo servir, el sinònim "forces de l'ordre" ha perdut gairebé tot el seu evident significat.

La presó com a pena és una cosa relativament nova. Anteriorment la presó només s'usava com a mesura fins que es feia el judici (si és que es feia mai...) i s'imposava la pena de debò. El seu ús històric ha estat el d'allò que coneixem avui com a presó preventiva. La construcció / invenció de presons (davant del que existia, més pròxim als calabossos) coincideix, i no pas per casualitat, amb el sorgiment dels psiquiàtrics i dels hospicis¹. Tres institucions similars que van aparèixer alhora per donar una mateixa resposta (tancament forçat) a tres col·lectius diferents (delinqüents, bojos i pobres) que tenien en comú el fet de no ser "normals". Amb el desenvolupament de les ciutats i la criminalització de la mendicitat, va començar a tenir lloc una distinció entre pobres aptes per al treball (via penal) i pobres no aptes per al treball (via assistencial).

Els codis penals que van començar a sorgir a Europa després de la Il·lustració completen la triada. Per bé que la preocupació principal dels seus promulgadors era limitar el poder del sobirà i establir càstigs proporcionals al delicte, la seva concreció va comportar molt més. El dret en general, amb els seus diferents codis (penals, civils, etc.) en particular, persegueix consagrar i defensar l'ordre existent. Això vol dir que es defensa l'*status quo*, en el qual uns tenen més que altres i uns importen més que altres. El llenguatge impersonal i atemporal del dret, entre d'altres coses, amaga el seu caràcter d'eina al servei de qui legisla, la qual cosa no vol dir que sigui asèptic.



La situació de pobresa fa més probables les detencions, mentre que la presó agreuja la pobresa o hi porta els que hi eren a prop. Sobre aquestes línies, un home dorm al vestíbul de l'estació de la plaça de Catalunya. A la pàgina anterior, a dalt, un guàrdia de seguretat revisa les instal·lacions del Centre d'Internament d'Estrangers (CIE) de la Zona Franca. A baix, detingut durant una redada al Raval.

La penalització de la pobresa

Tot això explica que l'origen dels fonaments del nostre sistema penal es trobi en la defensa d'una determinada configuració social, que fa prevaler els qui tenen possibles i mira d'assegurar que els qui no en tenen no suposin una amenaça (tant mitjançant l'apropiació de la propietat privada com mitjançant el "mal costum" de no treballar). Tanmateix, no només són els plantejaments i els orígens històrics del nostre càstig els que hi porten, sinó que el desenvolupament en el dia a dia i la posada en marxa d'aquests principis generen una penalització de la pobresa.

Per exemple, el nostre codi penal, com la majoria, és molt concret pel que fa a delictes contra el patrimoni (robatoris, furt, etc.), mentre que per a altres delictes que només poden cometre certs grups és bastant menys precís: només cal pensar en els delictes polítics. D'altra banda, la policia actua en l'espai públic. Això, que sembla una banalitat, té importants conseqüències de classe, ja que els pobres usen més l'espai públic i els rics disposen de més espais privats. En relació amb el mateix tipus de delictes, la visibilitat dels pobres és més gran, cosa que els fa més detectables per la policia. Juntament amb això, la policia –per les seves característiques– presta més atenció al dany que es fa als béns materials que no pas als immaterials, com poden ser la vulneració de drets o els delictes mediambientals.

Aquesta configuració dels textos legals i de la policia, no necessàriament premeditats, però no per això menys reals quant a les seves conseqüències, té com a efecte que les presons d'arreu del món estiguin plenes de pobres. Si al marc estructural de l'administració de justícia (o de càstigs) s'hi

suma el resultat diferencial del procés judicial basant-se en el poder adquisitiu de l'acusat (la diferència de poder pagar-se un bon advocat), o la distància social existent entre el jutge i l'acusat, que moltes vegades fa impossible que el magistrat pugui entendre les circumstàncies que van portar als fets (simplement perquè és incapaç d'empatitzar amb situacions que li són del tot alienes), tenim un sistema penal que té com a resultat una tendència a la penalització de les situacions de misèria. La composició de les presons, punt final del procés, és prou significativa: prop del 80% dels presos a Espanya no tenen estudis mitjans o treballs qualificats en el moment del seu ingrés, i el 70% s'hi troben per delictes relacionats directament o indirectament amb les drogues (tràfic de drogues, robatoris o venjances).

La pobresa de la penalització

La situació de pobresa fa més probables les detencions o el pas per la presó (una experiència no tan rara en determinats barris perifèrics de les grans ciutats). Però no solament això: la presó agreuja la pobresa o hi porta els qui estaven a prop. I ho fa de diverses maneres. La més evident és que trenca trajectòries vitals, tant professionals com familiars. Professionalment, suposa una interrupció en la carrera laboral, que més tard genera dificultats a l'hora de trobar ocupació, ja que, per exemple, s'han d'explicar anys en blanc en el currículum o es perden habilitats i progrés formatiu. A més, no pas poques vegades suposa la ruptura de la unitat familiar: tenir un pare, fill o marit² a la presó erosiona molt la vida familiar (suposa pèrdua d'ingressos, genera despeses, conflictes, etc.), a més de l'estigmatització que pateix tant

“En relació amb el mateix tipus de delicte, la visibilitat dels pobres és més gran, cosa que els fa més fàcilment detectables per la policia”.

l'individu quan surt i ha de buscar feina com la família quan continua vivint en la mateixa comunitat. Aquesta estigmatització, a més de social, és en molts casos física (tatuatges). La presó és fatal per a la salut, perquè alguns presos hi esdevenen addictes a les drogues o recauen en el seu consum, i alguns que ja eren addictes contrauen malalties infeccioses.

Finalment, se sol dir que la presó és criminògena, és a dir, que genera hàbits delictius en els qui hi passen, la qual cosa fa més probable que reincideixin. Tot i que els índexs de reincidència penal es troben a prop del 50%, això és difícil de demostrar-ho empíricament, per bé que la idea és prou clara: si tanques algú durant molt de temps en un lloc en què hi ha delinqüents, probablement aprendrà a delinquir més i millor. A partir d'aquesta idea es pot definir la presó d'una manera que, tot i ser simplista, ens hauria de fer pensar: un lloc en el qual, per rehabilitar un delinqüent, se'l tanca durant mesos o anys juntament amb altres delinqüents, es deixa que passi el temps tancat³ i, quan compleix condemna, s'espera que hagi après a viure en societat com un bon ciutadà.

Neoliberalisme, pobresa i presó

La penalització de la pobresa no és quelcom que es dona o no es dona; no és blanc o negre, sinó que és una manera de respondre de la societat que s'esdevé amb més o menys intensitat, segons l'època. De fet, durant diverses dècades del segle XX, s'ha mantingut mitigada, en part perquè es va desenvolupar una manera diferent (tot i que no pas nova) de gestionar la pobresa, a través dels ajuts socials. El desenvolupament de l'estat del benestar i la seva concepció del “ciutadà” com a subjecte de drets (davant del “treballador”) van difuminar la diferència entre pobre apte i no apte. No obstant això, alguns autors, com Wacquant⁴, assenyalen que a partir dels anys setanta i vuitanta, amb l'arribada de les polítiques neoliberals (a l'estil de Reagan o Thatcher), es donen diversos factors que han portat a un enduriment de la gestió de la pobresa per la via penal.

En primer lloc, hi ha la bandera del neoliberalisme: la llibertat de mercat; en concret, la desregulació del mercat laboral, que fomenta la precarietat en permetre salaris més baixos i menor estabilitat laboral. D'altra banda, l'èmfasi en la responsabilitat individual i la rebaixa de les causes socials a “excuses sociològiques” porten a sentir una menor responsabilitat col·lectiva davant les situacions de pobresa, que, unida a la cantarella de “menys estat”, redueix les ajudes socials.

De la mateixa manera, l'èmfasi en la responsabilitat individual (procedent d'un model economicista de l'ésser humà, que es guia per decisions racionals basades en el càlcul cost-

beneficis) té conseqüències en matèria penal, perquè el delinqüent ja no té carències socials (d'educació, d'un ambient adequat), sinó morals (decideix no ser un bon ciutadà). D'aquesta manera, novament, es perd la responsabilitat col·lectiva de dotar aquesta persona de les eines adequades i la pena adquireix un major caràcter retributiu, de càstig pur.

També s'ha denunciat que les polítiques de “tolerància zero”, les quals es basen en una actuació policial proactiva i focalitzada i que tenen com a conseqüència la criminalització de determinades zones i col·lectius, generen resultats diferencials en l'administració de justícia. Aquestes actuacions se solen concentrar en barris marginals i en joves, generalment de minories ètniques, mentre que la “tolerància zero” no s'aplica en matèria de delictes laborals o polítics.

Tot això ha suposat un desenvolupament clarament punitiu del sistema penal a Espanya en les últimes tres dècades. Espanya és el tercer país d'Europa amb més policia (en termes absoluts i relatius), on, com a mínim des de 2002 després de les declaracions del president del Govern, es feia oficial el seu “escombrarem, amb la llei a la mà, els petits delinqüents dels carrers espanyols”. Circulars com les que es van emetre recentment a Madrid per detenir diàriament una quota de “sense papers” remetien a la idea de “petits delinqüents”... Les reformes en el Codi Penal endureixen sistemàticament les penes per als delictes més comuns (robatoris, furt, tràfic de drogues). Aquests canvis, units a processos socials més amplis, com ara l'esmentat declivi de l'ideal de rehabilitació i un èmfasi més gran en el paper retributiu de la presó i en la responsabilitat individual, han portat Espanya a ser el país del seu entorn amb una taxa de reclusos més alta, de manera que avui dia té prop de 80.000 presos, quan tradicionalment havia estat un dels països europeus amb una taxa més baixa, cosa que concorda amb una taxa delictiva baixa, que, a més, en els últims vint anys no ha augmentat a Espanya⁵. Tot i que no hi ha més delinqüència, cada vegada hi ha més gent a la presó. Tot i que no hi ha més delinqüència, cada vegada hi ha més pobres a la presó. **M**

Notes

- 1 D. Rothman (1971), *The discovery of the asylum*, Boston: Little, Brown.
- 2 Parlo en masculí perquè el 92% de les persones a la presó a Espanya són homes.
- 3 Defensar que s'aprofita el temps a la presó és més un exercici de defensa professional que una descripció de la realitat.
- 4 L. Wacquant (2009), *Castigar a los pobres*, Barcelona: Gedisa.
- 5 Les declaracions són del 8 de setembre de 2002, les quals es van plasmar en un paquet de reformes del Codi Penal aprovades el 2003 i que els penalistes han qualificat de “contrareforma penal”. Les dades de delinqüència i presos són del Ministeri de l'Interior.



La pobreza que ve

Precariedad militant

Des dels al·lors de la civilització, individus i col·lectius han qüestionat les formes d'organització i els valors culturals dominants. I molts han reivindicat la pobresa com a forma de vida alternativa.

Protesta i formes de vida alternatives

Text **Carlos Jesús Fernández Rodríguez** Departament de Sociologia.
Universidad Autónoma de Madrid

Manifa, okupació, autogestió: consignes d'un col·lectiu majoritàriament juvenil, resident a les grans metròpolis urbanes. Són militants que fan de la seva vida una lluita quotidiana contra el sistema establert, amarats d'idealisme i activisme polític: la seva bandera és la de la solidaritat amb els immigrants i els exclosos de la societat, la tolerància amb les drogues, el rebuig a la globalització mercantil. Menyspreen viure de forma convencional, com la d'aquesta majoria silenciosa integrada al cercle viciós del treball i el consum. Assumeixen una opció vital compromesa, des d'una posició d'esquerra no tant conceptualitzada o reflexionada com viscuda d'una forma intuïtiva i, alhora, autèntica. Deixen de banda les institucions de socialització –famílies, escoles, feines– per ocupar cases i crear centres socials dedicats a la promoció d'idees i valors com el col·lectivisme, l'antiracisme o l'antifeixisme; discuteixen apassionadament, organitzen manifestacions de protesta i activitats d'oci alternatives, imparteixen cursos, ballen en concerts; beuen, es droguen, viuen. Se'ls pot reconèixer per una certa estètica hereva de subcultures juvenils i pretenen desafiar les estètiques burgeses que impregnen la resta dels habitants de la ciutat, absorbits i subsumits en els simulacres de la societat de mercat.

Aquests joves activistes són una prova que hi ha una contestació real al sistema, malgrat que siguin criminalitzats per part de les autoritats: no en va suposen una amenaça a la propietat privada i l'ordre públic de la gran ciutat. Així mateix, constitueixen un símptoma més de la fragmentació social en el nou ordre neoliberal. Aquests col·lectius, organitzats en xarxes diverses, representen nous moviments socials un xic dispersos –en els quals la identitat i l'estil de vida juguen un paper fonamental–, més que un veritable moviment polític organitzat: tot i tenir èxits ocasionals –fòrums socials, manifestacions antiglobalització, accions de sabotatge, etc.–, el seu impacte en el cor del sistema a hores d'ara és efímer. Davant el món saturat i barroc del consumisme, les seves estratègies de resistència opten per adoptar estils de vida caracteritzats per l'escassetat de recursos econòmics, a vegades molt pròxims a la pobresa.

Protesta i pobresa es donen la mà, un fet que històricament, d'altra banda, ha estat més la norma que l'excepció.

Des dels al·lors de la civilització, diferents individus o col·lectius d'éssers humans s'han qüestionat les formes d'organització socioeconòmica o els valors culturals dominants en les diferents societats, i hi han expressat la seva disconformitat de diverses maneres. Aquesta protesta s'ha expressat, a vegades, a través d'una reivindicació de la pobresa com una forma de vida alternativa. Ja en l'antiga Grècia, el filòsof Diògenes de Sínope va dedicar la seva existència a rebutjar l'artificialitat de la conducta humana tenint per llar una alfàbia i reivindicant la virtut de l'austeritat i el rebuig dels plaers.

A l'edat mitjana, grans moviments mil·lenaristes (l'exemple clàssic són els càtars) troben la via cap a la salvació a través de l'ascetisme més extrem davant la corrupció dels béns terrenals i inspiren revoltes posteriors que arriben gairebé fins avui dia (per exemple, la de Canudos, descrita magistralment per Vargas Llosa a *La guerra del fin del mundo*). Tanmateix, aquestes rebel·lions dels pobres han estat reprimides de forma sistemàtica, la qual cosa ens fa pensar que el progrés d'alguns, com a mínim, ha estat una aspiració del poder polític des del principi dels temps.

La irrupció del capitalisme i el desenvolupament de la societat industrial van significar la fi de l'Antic Règim i el començament d'una nova era que, molt aviat, va mostrar la seva cara fosca amb l'augment de les desigualtats socials i unes condicions de vida duríssimes per a l'incipient proletariat, que vivia en una misèria que coneixem prou bé gràcies als textos de Marx o a les novel·les de Zola o Dickens. La recerca de formes d'organització social alternatives contrastava de forma paradoxal la riquesa de les utopies promeses amb la realitat dels militants revolucionaris, que en el segle XIX va ser la de la pobresa: l'agitador anarquista o socialista es va caracteritzar per la seva morigeració i capacitat de sacrifici personal, sempre fugint o amagat en modestes habitacions de barris obrers, i fins i tot de vegades passant gana.

Com a acte de rebel·lió individual, la pobresa va ser també el *modus vivendi* ideal de bona part dels bohemis¹ del segle

“Els joves activistes són una contestació real al sistema, criminalitzada per les autoritats perquè suposa una amenaça a la propietat privada”.

És molt diferent “elegir ser pobre” que “ser pobre”: entre els activistes de les classes mitjanes apareix un component important d'elecció personal. En la pàgina anterior, desallotjament de la casa “okupada” Ruina Amàlia, al carrer Reina Amàlia del barri del Raval. A la dreta, caixes de recollida de menjar a la Fundació Banc dels Aliments de Barcelona.

XIX, heretat d'una fascinació romàntica per aquesta: les vides d'*enfant terrible* de molts artistes del moment (Rimbaud, entre d'altres) són exemples d'un rebuig a l'ordre burgès, que menysprea l'èxit mundà dels cercles artístics per refugiar-se als barris baixos, envoltats de marginats (prostitutes, proxenetes, alcoholics). Es protestava des d'un ideal ascètic d'alliberament humà a través de l'art, enfront dels diners dels burgesos. Aquest rebuig individual a l'ordre capitalista s'expressaria també a través de l'elecció d'altres formes de vida, com la del vagabund (*hobo*)², que rebutja les comoditats d'una vida estable per optar pel nomadisme, deambulant pel món en viatges en trens nocturns amb un farcell amb escasses pertinences com a únic equipatge.

Dels “hippies” als “punkies”

Davant el desenvolupament de la norma fordista de producció / consum i la consolidació d'una veritable societat de consum de masses, sorgeixen noves formes de protesta, el zenit de les quals té lloc en les dècades dels seixanta i setanta. Totes tindran en comú un poderós rebuig al nou model d'integració social a través del consum i el treball. La maduresa del fordisme coincideix amb el *hippisme*³. Fenomen contracultural associat en gran manera a activistes i bohemis de les classes mitjanes universitàries, promou una idea de societat alternativa pròxima a una mena de socialisme llibertari en què el consum es redueix dràsticament per poder ser ecològicament sostenible, clarament en conflicte amb la idea d'economies d'escala creixents i abaratiment dels productes propi del fordisme madur.

Es predica la tornada a un camp prefeudal i pagà (*going up the country*) enfront del desenvolupament de la ciutat consumista i estressant. Els seus ideals d'hedonisme i celebració de la diversitat i la lliure expressió de la pròpia identitat es contraposen als del treball en la cadena de muntatge taylorista o les oficines, on els treballadors són igualats en la seva despersonalització. Però es tracta d'un hedonisme senzill, que renuncia als luxes que abracen les noves classes mitjanes. En les versions més autèntiques, els *hippies* conviuen en comunes rurals o urbanes que, en molts casos, són ocupades, iniciant el fenomen de les ocupacions d'immobles (*squatting*); les robes psicodèliques i les drogues són barates, els festivals de *rock*, com ara Woodstock, són gratuïts; la vida comunitària pretén canalitzar la vida cap a un renaixement d'una espiritualitat *new age* i un comunitarisme en el qual es comparteix el poc que es té. Tanmateix, el moviment es debilita d'una forma considerable en la dècada dels setanta quan el seu *alter ego*, el fordisme, entra en crisi.

La crisi del fordisme coincideix amb l'ascens i auge del moviment *punk*⁴, potser una de les subcultures més significa-

tives de les últimes dècades. El *hippisme* es dilueix davant la retirada dels fills de classe mitjana que formaven en gran manera els seus efectius, i els *punkies*, procedents de les classes populars, prenen l'alternativa en l'època més dura de la desindustrialització de la dècada dels setanta. *Punk* pot traduir-se com “escombraria” o “escòria”, i suposa una autèntica bufeta als convencionalismes socials: els *punkies* vesteixen robes trencades, botes militars, caçadores de cuir, cadenes i pentinats transgressors –les famoses crestes–, en un cant a una estètica de la lletgesa que sintonitza a la perfecció amb l'abandonament i la degradació dels cinturons industrials.

En el *punk* la lluita contra el sistema conviu amb un nihilisme que contrasta amb la ingenuïtat optimista dels *hippies*, perquè hi ha una consciència que les oportunitats per a aquesta generació filla del proletariat postindustrial són mínimes, més enllà de la precarietat laboral i la desocupació: ja no es viu en comunes, sinó entre ruïnes; no es parla de pau i amor universal, sinó de ràbia i conflicte; es rebutja el consum i el món del treball no tant per una qüestió d'elecció vital, sinó com a protesta davant precisament la manca d'alternatives. En els grups més militants, s'abraça una ideologia anarquista i antifeixista (si no hereva del situacionisme i del marxisme autònom italià) que, juntament amb una participació intensa en activitats d'okupació o *squatting*⁵ enfront del virus de l'especulació urbana i una important capacitat de convocatòria de petites mobilitzacions de protesta, genera un conflicte permanent amb les forces de seguretat, davant les quals no reaccionen amb resistència pacífica, sinó amb mètodes inspirats en la guerrilla urbana. Tot i que el *punk* viurà una lenta decadència des de principis de la dècada dels vuitanta, la seva herència serà recollida per les següents generacions d'activistes anticonsumistes.

L'estil de vida dels activistes actuals reflecteix aquesta idea d'hibridació tan simptomàtica del postfordisme globalitzador: mantenen l'idealisme *hippy* i, en alguns casos, l'activisme social i polític, però estan allunyats de l'esperit *new age*, i no renuncien completament a la violència, que utilitzen davant les agressions de grups d'extrema dreta, i contra la policia en els desallotjaments i manifestacions. L'estètica *punk* deixa pas a una barreja d'influències: robes trencades, però també cabells llargs trenats a l'estil *rastafari* en una nova moda deixada, a vegades envoltats de gossos. Renuncien al món del consum amb convicció, però deixant petits espais per a un cert hedonisme: música, activitats relacionades amb el que és carnavalesc, amb el circ, amb el teatre de carrer.

Troblem dos tipus ideals: d'una banda, el *neohippy* amb ànima de vagabund, que ocupa cases abandonades en poblets. La seva vida nòmada es desenvolupa en llocs remots, on calen pocs diners, i la seva subsistència depèn de



petits treballs ocasionals o, en alguns casos, subsidis. El segon cas és el de l'activista urbanita, l'existència del qual està marcada per les ocupacions d'edificis en ruïnes i l'ús *free rider* (sense pagar) d'alguns serveis públics; els seus escassos ingressos procedeixen d'ajudes socials, treballs precaris, activitats d'oci en centres ocupats, però també, en casos extrems, de la mendicitat. Actius políticament (encara que no tots en el mateix grau), seran desqualificats sense commiseració pels *mass media*, que els etiquetaran de peril·losos per a la nostra forma de vida: antisistema, radicals, ganduls, marginats, *perroflautes*, però sobretot, i de forma latent i més estigmatitzadora, com a *no consumidores* i pobres. Les noves formes de protesta a la metròpoli contrasten amb el consum desmesurat i les multimilionàries torres de cristall que dibuixen el paisatge de la ciutat del tercer mil·lenni.

No obstant això, no tots aquests nous pobres viuen igual. Al nord d'Europa, molts activistes garanteixen la seva subsistència a partir de les ajudes socials. Als països mediterranis, això no és possible i és imprescindible aguditzar l'enginy; sense xarxes socials de suport, es pot caure, a llarg termini, en situacions de pobresa severa. No solament hi juguen un paper les diferències geogràfiques: la posició social és molt important en la situació de l'activista pobre, perquè és molt diferent *elegir ser pobre* que *ser pobre*: entre els activistes de les classes mitjanes apareix un component important d'elecció personal i sempre hi ha la possibilitat de tornar a la cleda familiar o futura cooptació: la pobresa alternativa es viu com un "plaer de segon grau" des de la qual sempre és possible retrocedir a la comoditat de la vida integrada de classe mitjana; el destí de molts dels companys de lluita procedents de les classes populars és molt més incert, i el seu futur potser està abocat a la marginalitat i l'exclusió social sense possibilitat d'escapatòria.

La recerca d'estils de vida alternatius en el món del postfordisme sembla que s'articula a partir d'una recuperació de la pobresa com a mitjà de rebuig dels excessos del capitalisme neoliberal i del món de l'hiperconsum. Tanmateix, malgrat l'esperança que porten aquests combatius joves, és difícil deixar de veure en ells una fotografia d'una generació feta miques, que s'enfronta amb un futur poc esperançador, enfrontada en una lluita desigual amb les polítiques antidistributives que formen el *zeitgeist* de la nostra època. Somien amb un món millor, però vivint en unes condicions que no deixen de ser les pitjors, ja que són les d'una exclusió social que, amb el temps, pot deixar de ser una mera elecció per transformar-se en l'única possibilitat. Lluiten però, sobretot, breguen per la supervivència. L'espai per a la utopia conviu amb els enderrocs, l'alcohol barat i la manca de diners. Protesta i pobresa es fonen en una freda abraçada que revela, per sobre de tot, l'aspror de la societat postfordista. **M**

Notes

- 1 Potser com una forma de situar-se en una posició de prestigi en el camp artístic: sobre aquesta qüestió, vegeu l'important text de Pierre Bourdieu (2002), *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- 2 Per aprofundir en la figura del *hobo*, vegeu Nels Anderson (1965), *The Hobo - The Sociology of the 'Homeless' Man*. Chicago: University of Chicago Press; és més recent el treball fotogràfic de Michael Williamson (amb Dale Maharidge) (1993), *The Last Great American Hobo*. Rocklin, CA: Prima Publishing.
- 3 Una referència clàssica en l'anàlisi de la contracultura *hippy* és la de Theodor Roszak (1984), *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- 4 Dick Hebdige va estudiar la importància del fenomen punk i el desenvolupament de subcultures urbanes en el seu aclamat *Subculture: The Meaning of Style* (1979). Londres: Taylor & Francis.
- 5 La literatura sobre ocupació comprèn no solament recerques acadèmiques, sinó també nombroses guies elaborades per militants. Una bona introducció sobre el fenomen a escala internacional és la d'Anders Corr (1999), *No Trespassing! Squatting, Rent Strikes and Land Struggles Worldwide*. Cambridge, MA: South End Press. Per a la situació espanyola, val la pena consultar Ramón Adell Argilés i Miguel Martínez López (coords.) (2004), *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*, Madrid: Los Libros de la Catarata.



La pobresa que ve

Fals benestar

Finlàndia és el país de l'OCDE que ha experimentat el canvi més dràstic en la distribució de la renda la darrera dècada. Hi ha riquesa, però també una pobresa creixent i incòmoda sobre la qual no parla ningú.

Una excursió de “classe” a Finlàndia

Text **Riie Heikkilä** Universitat de Tampere, Finlàndia

Als països nòrdics, l'expressió “excursió de classe” (*class trip*) es refereix no únicament a l'excursió que les escoles organitzen cada primavera a un lloc d'interès per als escolars (la meua classe va visitar, entre altres llocs, un parc d'atraccions, la famosa fàbrica de llimonades de l'empresa Hartwall i un parc natural situat en una illa al centre d'un llac), sinó també un joc de paraules que fa referència a la mobilitat social. Aquesta “excursió de classe” que hom fa al llarg de la vida és el camí personal d'una classe socioeconòmica a una altra –amb una mica de fortuna, de baix a dalt.

Tradicionalment, Finlàndia solia ser un país amb una mobilitat social elevada. A partir de la dècada dels cinquanta, els fills dels grangers pobres van gosar agafar el tren a la capital i van esdevenir metges, advocats i funcionaris. La mobilitat social finlandesa no havia significat mai convertir-se en una persona feta a si mateixa, com en el somni americà, sinó més aviat l'existència d'un *ethos* de forta solidaritat que prometia que absolutament tot era possible per a qualsevol. Encara en tenim entre nosaltres algunes evidències concretes: l'educació universitària és gratuïta i la nostra presidenta actual, Tarja Halonen, procedeix d'una família de classe obrera resident en un dels districtes industrials tradicionalment més pobres d'Hèlsinki.

Malauradament, la situació està canviant ràpidament. És prou conegut que Finlàndia és, econòmicament, un dels països més igualitaris del món i que gaudeix d'una economia estable i un PNB *per capita* elevat. Fins i tot hi ha un fet encara més important que aquestes dades: Finlàndia té una *imatge* davant els altres de riquesa; és el país de la gran companyia de telèfons mòbils Nokia i un exemple de perfecte estat del benestar socialdemòcrata à l'Esping-Andersen¹. Tanmateix, ningú no sembla recordar que l'estat del benestar finlandès ja no és el que va arribar a ser a la fi de la dècada dels vuitanta.

Els primers anys noranta van estar marcats precisament per l'inici d'una crisi econòmica tremenda a Finlàndia, una de les més greus que el país havia experimentat mai. El PNB va caure un 13% i la tradicionalment baixa taxa de desocupació va passar d'un 3,5% a un increïble 18,9% (per comparar, en la crisi dels últims anys la desocupació s'ha situat per sota del

10%). Pel que fa a la vida quotidiana dels ciutadans, la crisi va suposar un canvi important en les polítiques de benestar. Va comportar nombroses retallades en els beneficis socials, molts dels quals van tenir un caràcter més ideològic que econòmic. El discurs sobre el qual es legitimaven era el que afirmava que els finlandesos estaven massa malacostumats, amb consultes mèdiques gratuïtes, assegurances de desocupació generoses i permisos de maternitat llargs: la crisi exigia posar ordre i acabar amb la manca d'iniciativa que suposadament els beneficis socials estaven fomentant.

Arengades bàltiques per afrontar la crisi

En l'opinió pública, la crisi va significar una pausa respecte dels bons temps, deixant de costat luxes innecessaris. Encara recordo que el 1990 el primer ministre conservador, Harri Holkeri, que aleshores ocupava el càrrec, va aparèixer a la televisió en horari de màxima audiència fregint arengades bàltiques amb mantega (l'àpat més barat en aquells moments), per mostrar als finlandesos com afrontar la crisi. Així doncs, durant els anys noranta molts finlandesos es van trobar de sobte en una situació de pobresa. Això no va ser només el resultat d'una taxa de desocupació elevada; també l'abolició de certs beneficis socials va convertir la situació de certs grups socials en més difícil.

El fenomen de la pobresa ha augmentat en general i ha copejat durament grups que solien gaudir d'una millor protecció per part de l'estat del benestar. No obstant això, com definim qui és pobre a Finlàndia? Segons la definició de la UE, les persones que compten amb una renda inferior al 60% de la mitjana nacional poden considerar-se pobres. Hi ha aproximadament 600.000 persones en aquesta situació, de manera que un 12% dels finlandesos són, almenys segons les estadístiques, pobres: d'aquests, gairebé 150.000 guanyen uns cinc-cents euros al mes. La majoria d'aquest 12% de pobres són aturats o pensionistes, encara que també hi trobem treballadors a temps parcial, estudiants, emprenedors o persones que depenen completament dels serveis socials sense altres fonts d'ingressos (unes 35.000).

Fins i tot amb aquestes taxes de pobresa altes, cap ciutadà

finlandès no està exclòs de les polítiques de benestar, almenys a la pràctica. Comparat amb molts països fora de l'anomenat "món del benestar nòrdic", Finlàndia té un sistema de benestar que funciona relativament bé. La Seguretat Social o KELA (Kansaneläkelaitos) és una agència governamental finançada via impostos que s'ocupa d'àmbits com el de les assegurances de desocupació, les baixes per maternitat o malaltia, l'accés a la sanitat pública o les ajudes als estudiants.

Per exemple, la majoria dels estudiants finlandesos són capaços d'emancipar-se i viure independentment sense necessitat d'ajudes familiars gràcies al fet que tenen importants beneficis socials: així doncs, durant cinquanta-cinc mesos tenen dret a una ajuda de cinc-cents euros mensuals. Un altre exemple il·lustratiu és l'assegurança de desocupació: el mínim, que hom rep pràcticament sempre que busqui feina (fins que en trobi), és de 551 euros al mes. A més, si s'ha cotitzat durant un temps, rep el 90% del seu salari durant cinc-cents dies laborables (gairebé dos anys). Dit altrament, si una persona ha treballat (i com més alt hagi estat el seu salari, millor), pot destinar dos anys molt ben remunerats a buscar una nova ocupació; d'altra banda, si algú no té experiència laboral o ha obtingut els seus ingressos per vies lliures

d'impostos (que és el cas de beneficis estudiantils, beques d'investigació o treballs com a *freelance*), està condemnat a arribar a final de mes amb els esmentats 551 euros.

Finalment, hi ha un últim recurs, el *toimeentulotuki*, literalment traduïble com a renda de benestar, de 417,45 euros i que es rep per cobrir, segons KELA, "les despeses d'alimentació, vestit, higiene personal, perruqueria, subscripció a un diari, la factura del telèfon i per poder tenir almenys un *hobby*". Quina vida tan ben dissenyada i bella per al ciutadà de l'estat del benestar!

Aquells que encara es pensen que Finlàndia és un paradís social han de tenir en compte que la dinàmica de la societat del benestar ha canviat notablement des de la dècada dels vuitanta. En aquella època, per exemple, la visita al metge encara era gratuïta (com encara ho és en molts països de la UE); ara, però, s'ha de pagar, i no és pas barata. Els famosos beneficis estudiantils (la joia de la corona de l'estat del benestar finlandès) són exactament els mateixos des del 1992, de manera que amb la inflació d'aquests anys és pràcticament impossible pagar lloguer i menjar per 500 euros, cosa que obliga molts estudiants a treballar a temps parcial. I quant a l'assegurança de desocupació, es rep un 23% menys

En la pàgina anterior, darrere dels arbres, un refugi entre les vies del ferrocarril i l'autopista. La foto està feta a Pasila, a uns 5 km al nord d'Hèlsinki. Els edificis més propers es troben a 300 metres. A baix, Teijo i Ari Toivonen viuen en aquest apartament d'una habitació a l'Helsingin Vieraskoti, un centre per a persones sense prou recursos per a accedir a un lloguer a preu de mercat.



que a Suècia i un 30% menys que a Dinamarca. D'altra banda, sol·licitar ajudes a KELA és una experiència difícil per al ciutadà, perquè es tracta d'una institució extremadament burocratitzada i molt estricta, que pot sol·licitar documents d'allò més variat. Si es vol sol·licitar el *toimeentulotuki*, l'experiència és particularment humiliant, perquè s'ha de demostrar amb infinitat de documents que no es posseeix res, i a més KELA pot retirar l'ajuda per qualsevol motiu.


Per descomptat, hi ha un gran nombre de dades sobre la pobresa i treballs de recerca sobre aquesta qüestió; però, com perceben els finlandesos la pobresa? En escriure aquest breu article vaig decidir preguntar a algunes persones sobre la seva experiència en relació amb la seva condició de pobres, però poques volien reconèixer la seva situació malgrat que cap d'elles no guanyava més de sis-cents euros al mes. Fa relativament poc, en relació amb un llibre titulat *Experiències quotidianes de pobresa* (1997)² en el qual es recollien històries personals en relació amb la pobresa, els investigadors van expressar la seva sorpresa per la gran quantitat de testimonis: gairebé mil persones van voler compartir la seva experiència personal. Les històries mostraven una cara molt poc coneguda de Finlàndia: persones que intentaven sobreviure amb 551 euros al mes, la qual cosa significava tallar-se els cabells elles mateixes davant un mirall, fer cua en una oficina de caritat per rebre pa o cercar menjar caducat als contenidors d'escombraries dels supermercats. Es feia una referència contínua a la idea de supervivència: “venc coses en els mercats ambulants, faig mitja, passejo, els meus amics em donen pomes i baies, vaig a la biblioteca”, explica una dona el negoci de la qual es va arruïnar en la crisi dels noranta. Altres històries, com la d'un jove estudiant de vint-i-cinc anys, mostren una visió més desesperada: “En aquesta cultura, el pitjor de la pobresa és la culpabilitat, una sensació que t'aclapara i et desespera massa per fer-hi alguna cosa. Una persona pobre a Finlàndia es veu obligada a dependre totalment d'alguna administració o d'altres persones. La vida és insuportable si la teva subsistència quotidiana depèn d'altres”.

Mentalitat protestant

Aquest llibre demostra que és possible escriure sobre la pobresa a Finlàndia, encara que després se'n parli poc. I és que es tracta d'un país amb una mentalitat fortament protestant, en el qual se suposa que a un les coses li han d'anar bé i no ha de queixar-se ni presumir de la seva fortuna. Ser pobre de solemnitat o parlar obertament de la pobresa és un estigma social en una societat en què tots haurien de formar part d'unes felices i amplíssimes classes mitjanes. Paradoxalment, això val també per a les classes altes: un ha de ser modest i ocultar amb molt de tacte la riquesa personal. El sociòleg francès Jean-Pascal Daloz ha explicat la modèstia de les elits nòrdiques basant-se en la denominada Llei de Jante, formulada pel novel·lista danès-noruec Aksel Sandemose³. Aquest últim emfatitzava que, als països nòrdics, la gent era extremadament modesta, i no es permetia a ningú creure's especial o millor que la resta. Això donava lloc a una cultura fortament igualitària, almenys en la vida pública, la qual cosa impedia expressar grans diferències en els estils de vida: així, pobresa i riquesa havien d'amagar-se.

Potser aquest és el motiu pel qual s'ha format una certa imatge de Finlàndia: d'acord amb els clíexs que prevalen tant entre els observadors externs com entre els mateixos finlandesos, es tracta d'un país en què més o menys tothom és de classe mitjana i gaudeix d'uns estàndards de vida més que acceptables. I és possible mantenir fins i tot la hipòtesi que, entre les dècades dels seixanta i els vuitanta, gairebé tot el país era classe mitjana. No obstant això, després dels noranta, ja no ho és: per exemple, en el període 1995-2007 els ingressos del decil més pobre de la població van augmentar un 16%, davant del 70% del més ric. Finlàndia és un país amb una economia dinàmica, però amb creixents desigualtats: de fet, dels països de l'OCDE, és el que ha experimentat un canvi més dràstic en la distribució de la renda al llarg de la darrera dècada. Hi ha riquesa, però també una pobresa creixent i incòmoda sobre la qual no parla ningú.

Tinc la temptació de preguntar-me si una “excursió de classe” encara és possible a Finlàndia: si és possible, com en els anys seixanta, passar de ser camperol a classe mitjana urbana, o esdevenir primera ministra si els teus pares eren propietaris d'una granja de pollastres (que és el cas de la primera ministra actual, Mari Kiviniemi, nascuda el 1968). La mobilitat social en general s'està frenant a Finlàndia a un ritme accelerat; per exemple, d'acord amb una enquesta, pràcticament tots els estudiants actuals en el sistema d'educació superior procedeixen de famílies en les quals almenys un dels progenitors té un títol universitari. L'economista francès Éric Maurin⁴ ha manifestat recentment que a França l'ascensor social s'ha fet malbé: a Finlàndia encara no ha deixat de funcionar, tot i que per descomptat té més problemes que fa trenta anys i és molt possible que et porti al pis de sota.

Fins i tot la dinàmica de les típiques “excursions de classe” de les escoles sembla haver canviat. En els daurats anys vuitanta, a la meua classe acostumàvem a recollir ampolles buides, vendre imperdibles de plàstic amb forma de flors porta a porta i netejar el parc després de classe per recollir fons comuns que servien per pagar aquests viatges, que eren, realment, el millor de l'any escolar. Era una feina pesada i sovint avorrida, però la contribució de tots servia per pagar les despeses i l'escola oferia, a tots els escolars, suc en envàs de cartró i un pastís de Karelia com a dinar per al viatge. Avui dia, les famílies dels escolars simplement ho paguen tot de la seva butxaca, la qual cosa permet als nens fer l'excursió. Això és realment una metàfora de la Finlàndia actual: s'està convertint en una societat en què la teva “excursió de classe”, sigui quina sigui, la paga la teva família o una institució privada. Avui, fins i tot has de portar-te el teu propi dinar. 

Notes

- 1 Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (1990). Cambridge: Polity Press.
- 2 El títol original del llibre és *Arkipäivän kokemuksia köyhyydestä*, editat per Anna-Maria Isola, Meri Larivaara i Juha Mikkonen (2007). Hèlsinki: Avain.
- 3 El text de Jean-Pascal Daloz a què em refereixo és *The Sociology Of Elite Distinction. From Theoretical To Comparative Perspectives* (2009). Londres: Palgrave Macmillan. La Llei de Jante (*Janteloven*) la descriu Sandemose a la seva novel·la *En flygtning krydser sit spor* (2010; edició original publicada el 1933). Copenhaguen: Schønberg.
- 4 Éric Maurin (2009): *Le peur du déclassement: Une sociologie des récessions*.

Propostes / respostes

David Casassas explica les raons per les quals no té sentit continuar confiant al mercat de treball el paper de garant de la seguretat socioeconòmica i per què aposta per la renda bàsica. José Manuel Rodríguez Victoriano presenta la infoexclusió com una doble exclusió relacionada amb l'accés i l'ús de la informació i amb el coneixement científic i els seus usos socials, que permet entendre les diferents dimensions de les desigualtats econòmiques, socials i culturals de la globalització neoliberal. El Colectivo Ioé, finalment, contraposa les cares burgesa i popular de Madrid, com a exemple del procés creixent de polarització social que experimenta qualsevol ciutat.

Renda bàsica i noves relacions sociolaborals

Text **David Casassas** Membre de GSADI (Sociologia Analítica i Disseny Institucional). Universitat Autònoma de Barcelona

Element indispensable en la reflexió contemporània sobre els fonaments materials de la llibertat i la ciutadania, la proposta de la renda bàsica (RB) sorgeix entre les cendres del vell consens que, en les societats del Nord, va aspirar a resoldre la “qüestió social” entre els albars de la segona postguerra mundial i les darreries del segle XX.

Sota aquest consens social, caracteritzat pel desplegament del “capitalisme d'estat del benestar”, la seguretat socioeconòmica dels individus era conseqüència de la seva participació en el mercat de treball, el qual es mostrava capaç d'oferir una feina estable i amb una remuneració suficient a totes les persones que hi oferissin la seva força de treball. En aquest context, la pobresa i l'exclusió social eren vistes com una anomalia del sistema que havia de –i podia– ser resolta recorrent a polítiques focalitzades i transitòries de transferència de rendes i de reinserció sociolaboral. Tot i que sigui qüestionable la dignitat moral d'un sistema que confia la seguretat socioeconòmica de les persones a la seva participació en el mercat de treball, en el qual uns quants dicten les condicions de treball –i de vida– de la gran majoria, el cert és que el capitalisme de la segona meitat del segle XX aconseguia garantir d'una manera efectiva –amb diferents graus d'èxit, això sí– certs nivells d'aquesta seguretat socioeconòmica.

Però el vell consens es va fer miques. Les profundes transformacions que els mercats de treball han experimentat des de la dècada de 1970 impossibiliten que l'ingrés procedent del treball assalariat actuï com a font única de la seguretat material dels individus. En efecte, les noves formes de la divisió internacional del treball, caracteritzada pel desplaçament d'empreses a països amb menors costos laborals; l'acceleració del canvi tecnològic, que ha propiciat un important estalvi de mà d'obra; la incorporació massiva de la dona al món del treball assalariat, que ha implicat un increment espectacular de la demanda de treball, i la flexibilització de la producció afavorida per l'adopció de noves tecnologies organitzatives; tots aquests factors, units a la negativa, per part dels anomenats “ocupadors”, a continuar donant cobertura política a uns drets socials i laborals que va comportar una correlació de forces, la de la postguerra mundial, que sens dubte els era menys favorable que l'actual, han anat dinamitant el vell consens en precaritzar la relació laboral fins

al punt d'impedir que actuï com a garantia de la seguretat material. En primer lloc, perquè, donada la magnitud que ha adquirit l'atur estructural, són molts els que queden avui fora dels mercats de treball; i en segon lloc, perquè bona part dels qui sí que aconsegueixen participar-hi ho fan a través de relacions flexibles que comporten contínues entrades i sortides d'aquests mercats i contractes a temps parcial que estipulen remuneracions que de vegades se situen per sota del llindar de la pobresa, com és el cas dels *working poors*. Així doncs, no té sentit continuar confiant al mercat de treball el paper de garant de la seguretat socioeconòmica.

Com concebre, doncs, la qüestió de la seguretat socioeconòmica en un món que no solament no és capaç de garantir el “dret al treball” –definit en un sentit ampli–, sinó que no es mostra capaç ni de garantir un suposat “dret” al treball assalariat? Té sentit plantejar un consens alternatiu que trenqui amb la centralitat del treball assalariat i que, precisament per això, afavoreixi l'emergència de noves i ben diverses formes de treball –definit en un sentit ampli– i d'inclusió social? La proposta de l'RB s'inscriu en l'intent de dotar el gruix de les classes treballadores de la independència socioeconòmica que apareix com a condició de possibilitat de la llibertat i de la ciutadania efectives; i de fer-ho de tal manera que, en garantir-se l'existència material *ex ante*, com un dret –mai com a recompensa *ex post* pel fet de realitzar una activitat imposada per instàncies alienes–, s'afavoreixi una democratització de les relacions socials –d'inversió, laborals, etc.– que permeti l'emergència d'una interdependència més respectuosa amb els desitjos i aspiracions de (tots) els individus. Vegem com.


Un dret de ciutadania

L'RB és un ingrés suficient per cobrir les necessitats bàsiques de la vida, pagat per l'Estat de forma incondicional, com a dret de ciutadania, a cada membre de la societat. L'RB, doncs, dissona ingrés i treball assalariat i, com que la seva quantia és suficient per cobrir les necessitats bàsiques de la vida, permet garantir la seguretat socioeconòmica bàsica dels individus de forma directa i incondicional. D'aquesta manera, davant d'un vell consens que aspirava a garantir l'ingrés –la seguretat socioeconòmica– a través de la garantia del treball (assalariat),

els qui proposen l'RB suggereixen la necessitat d'articular un nou consens social que garanteixi de forma directa i incondicional l'accés a l'ingrés –a la seguretat socioeconòmica– i que, gràcies a això, afavoreixi l'emergència d'un altre tipus de relacions socials –també laborals.

Com és possible això? Garantir una renda capaç de cobrir les necessitats bàsiques –garantir el dret a l'existència– no equival solament a posar fi a les causes econòmiques de la pobresa, sinó també a consolidar la independència material del conjunt de la ciutadania. I gaudir de nivells rellevants d'independència material confereix el poder de negociació necessari per construir relacions socials –productives, laborals– d'acord amb allò que som i volem ser. En efecte, la independència material derivada d'una RB garanteix la capacitat d'espera, la capacitat d'explorar opcions alternatives i el sentit de seguretat que van associats a una posició negociadora sòlida.

I aspirar a negociar amb eficàcia, individualment i col·lectivament, no és un cosa que condueixi necessàriament a l'aïllament i a l'atomització. Poder negociar amb eficàcia és el que permet negar-se a acceptar unes relacions laborals que, a més d'estar pensades per una part de la relació laboral –i a benefici d'aquesta–, impedeixen a l'altra part qualsevol forma de realització personal. Dit altrament, poder negociar amb eficàcia és el que permet sortir del mercat laboral, és a dir, descomercialitzar la força de treball, durant el temps que sigui necessari. Poder negociar amb eficàcia és el que permet, també, afavorir l'aparició d'unitats productives alternatives que passin per un control col·lectiu i cooperatiu dels processos de producció i de distribució. Poder negociar amb eficàcia és, al capdavant, el que permet fer aflorar tota la feina que desitjariem fer i que, sota les condicions actuals, es troba ocult, obstruït, sepultat per la necessitat amb què ens trobem d'“acceptar” la primera cosa que se'ns “ofereix” per tal de poder subsistir.

Poder negociar amb eficàcia, individualment i col·lectivament, és, en definitiva, el que permet fer sortir a la llum una nova interdependència erigida al voltant de tota una miriada de relacions socials –en l'àmbit laboral, a la llar, en l'àrena cívico-política, etc.– concebudes i desenvolupades amb graus més alts d'autonomia per part de tothom. Pel que fa a això, l'RB hi té molt a oferir. 



Propostes / respostes

Els “infoexclosos” del capitalisme

Text **José Manuel Rodríguez Victoriano**

Departament de Sociologia i Antropologia Social.
Universitat de València

A l'article *La guerra empieza en la fragua*¹, l'escriptor Rafael Sánchez Ferlosio hi recull una antiga dita citada per Robert Kagan al seu llibre *Poder y debilidad*: “Tan aviat com es té un martell, tots els problemes comencen a semblar claus”. Amb aquesta sentència, el polític conservador nord-americà subratllava la propensió dels Estats Units a l'acció militar. Per la seva banda, Sánchez Ferlosio la utilitza per il·lustrar i precisar la diferència entre *causa eficient* i *causa final*. Ferlosio escriu:

“Naturalment, pretenem que el martell és, en principi, un instrument, i caldrà inscriure'l en el capítol de *causa eficient*. Però si aquesta eficiència es converteix de sobte en una activa sol·licitació de feina, en la demanda d'un objecte al qual aplicar-se, d'un fi en el qual exercir-se, llavors és la mateixa causa eficient la que s'erigeix en *causa final*; en una paraula, no són els claus els que reclamen l'acció del martell, sinó que és aquest el que es llança a la recerca d'aquests o se'ls inventa”.

La distinció anterior ens serveix per caracteritzar el paper que el concepte de societat de la informació i/o del coneixement ha jugat en les ciències socials contemporànies. Tant l'una com l'altra han estat molt útils, com a *causa eficient*, per definir des de la literatura sociològica les dimensions pròpies i les diferències específiques del capitalisme que emergeix en les últimes dècades del segle passat. No obstant això, un ús abusiu i poc precís, juntament amb la seva instrumentalització ideològica, ha acabat convertint-los en una *causa final*. Des d'aquest marc discursiu i conceptual els processos socials tendeixen a reduir-se a innovació, tecnologies, informació i coneixement, i les desigualtats socials que el sistema capitalista produeix tendeixen a resoldre's amb una futura aplicació de més tecnologies, informació, comunicació i coneixement.

La història de la transició cap a aquesta *causa final* s'inicia, en la dècada dels seixanta, en les societats opulentes de l'estat del benestar. Dues dècades després, la vertiginosa generalització de les tecnologies de la informació i la comunicació permetrà parlar d'*era de la informació* i situar la ment humana (Castells) com la força productiva directa. En suma, la societat de la informació i la societat del coneixement han esdevingut el programari i el maquinari d'*El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltanski i Chiapello); un instrument discursiu clau per justificar i legitimar la participació en l'empresa capitalista i defensar-la de les acusacions d'injustícia.

La cultura del nou capitalisme del coneixement mirarà de legitimar-se a través de tres àmbits discursius. El polític, on tant els governs conservadors com els progressistes reproduiran en els seus programes i en les seves lleis la creença que l'elevació dels nivells de vida i el creixement econòmic requereixen una economia mundial guiada pel coneixement. El científic, on la convergència de les tecnologies de la informació amb la genètica i la biotecnologia, la nanotecnologia i les ciències del coneixement, les anomenades NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) es presenten com a portadores de beneficis individuals i col·lectius ingents². Finalment, la divulgació mediàtica dels resultats de la recerca científica. Les notícies sobre els avenços científics tendeixen a presentar-los com a receptes miraculoses per al progrés, però les qüestions relatives al “principi de precaució” (qui decideix el seu ús i assumeix els seus riscos o la propietat dels seus beneficis econòmics) són desateses.

Més enllà de la retòrica discursiva i legitimadora de la societat de la informació i del coneixement i les seves tecnologies convergents, el creixement dels beneficis capitalistes ha anat acompanyat de l'augment de l'exclusió social. En aquest context desigualitari, apareix la realitat d'una doble exclusió relacionada, d'una banda, amb l'accés i ús de la informació i, d'una altra, amb el coneixement científic i els seus usos socials.

La categoria d'infoexclusió permet donar compte de l'articulació d'ambdues exclusions, així com entendre i completar la comprensió de les diferents dimensions de les desigualtats econòmiques, socials i culturals de la globalització neoliberal. La legió de pobres en capital comunicatiu en el nou esperit del capitalisme està formada per amplis sectors socials condemnats a l'analfabetisme digital, relegats en l'accés a les noves tecnologies de la informació i la comunicació. Exclosos també de tota decisió democràtica sobre les implicacions socials i polítiques que comporten els avantatges i els riscos de les aplicacions tecnocientífiques. Mai no podran treure a la llum l'innovador *emprenedor empresarial* que hi ha al seu interior.

En aquest nou capitalisme del coneixement, garantir que els ciutadans tinguin accés a una certa cultura científica i tècnica bàsica que els possibiliti participar en les decisions sobre els usos socials d'aquestes aplicacions esdevé una exigència democràtica bàsica. Prendre's seriosament la “societat de la informació i el coneixement” significa democratitzar radical-

ment l'accés a l'ús de la informació i la comunicació, així com a la participació ciutadana en les decisions sobre els usos socials de la ciència i les seves aplicacions tecnològiques.

Des d'aquesta perspectiva, els moviments i les entitats ciutadanes reconeixen la importància de la informació i el coneixement com un instrument crucial per a la transformació social i la necessitat de revertir la dinàmica de la infoexclusió. La seva mobilització s'ha orientat en tres direccions complementàries: cap a la universalització de l'accés i l'ús de la informació i el coneixement; cap a la prioritat de la seva utilitat social enfront dels processos de privatització i rendibilització estrictament econòmica i, finalment, cap a la seva distribució equitativa com a bé públic.

Per concloure, dos exemples recents: a escala europea, les mobilitzacions de les universitats públiques europees contra la reconversió neoliberal de l'espai europeu d'educació superior, l'anomenat Pla Bolonya; a escala global, el IX Fòrum Social Mundial celebrat el gener de 2009 a la ciutat brasilera de Belém, que va tenir com a preàmbul el primer Fòrum Mundial Ciència i Democràcia³. Delegats de divuit països i quatre continents van iniciar un procés obert per construir una xarxa internacional de moviments, organitzacions i individus compromesos amb la transformació dels processos d'infoexclusió i amb la democratització de les decisions sobre els usos socials del coneixement científic. El primer punt de les seves conclusions assenyalava que tot coneixement és una herència comuna de la humanitat. I l'últim punt afirma que la finalitat d'aquesta nova xarxa ciutadana consisteix a enfortir els moviments que s'enfronten amb la manera com es monopolitza la ciència i la tecnologia per part dels interessos industrials, privats, militars o polítics. **M**

Notes

- 1 *Claves de razón práctica*. Gener/febrer de 2009, núm. 189, p. 4-7.
- 2 Vegeu José Manuel Rodríguez Victoriano (2010): “Tecnologías convergentes y democratización del conocimiento científico”, a CASADO, M. (Coord.), *Bioética y nanotecnología*, Ed. Civitas, Barcelona, 2010.
- 3 Diversos autors, *Sciences & démocratie*, C&F Éditions, 2010.



MADRID 1846

Propostes / respostes

Madrid, una ciutat dual

Text **Colectivo Ioé**

L'eslògan de "ciutats en moviment" ha fet fortuna com a representació del desideràtum progressista urbà: una ciutat representada com un mòbil en moviment perpetu, amb una logística moderna i funcional, amb uns ritmes marcats de desplaçament de la població, com una gran maquinària funcionant amb una precisió perfecta. L'ideal de les ciutats que no dormen mai. La realitat és, però, que la ciutat es mou i es viu a dues velocitats. La ciutat està experimentant un procés creixent de polarització social, en el qual els projectes de vida que s'hi inscriuen no poden seguir el seu ritme embogit i inhumà, de manera que per als sectors populars la vida urbana més que una vivència és una supervivència quotidiana. De rellotge perfectament greixat passa a trituradora.

Un exemple particularment extrapolable és el de la capital d'Espanya. Els resultats d'un estudi¹ recent per conèixer l'opinió del veïnat de Madrid entorn del desenvolupament de la ciutat i l'arribada de població immigrant van mostrar que, en general, hom està d'acord que Madrid ha estat una ciutat socialment oberta i tolerant en la darrera dècada, però, alhora, desigual i amb grans tensions a causa d'un procés de creixement accelerat, un dels ingredients del qual ha estat l'arribada i assentament de població estrangera. Tanmateix, també hi ha punts de vista diversos, que gairebé sempre tenen a veure amb la posició social dels parlants; aquests punts de vista els denominem les versions burgesa i popular sobre Madrid.

Des de la perspectiva proburgesa, Madrid és una ciutat dinàmica, amb moltes oportunitats per als negocis i la promoció personal, que permet (encara)² un bon gènere de vida, malgrat que es troba sotmesa a tensions de creixement negatives, atesa l'acceleració quantitativa de tots els seus fluxos (més feines, més cotxes, més edificis, més autopistes, més immigrants...), conseqüència, al seu torn, del seu objectiu polític d'esdevenir "ciutat global".

Els conflictes del creixement de Madrid generen efectes negatius diversos que deterioren la vida quotidiana i augmenten la incertesa davant el futur, però això no impedeix que Madrid continuï sent la "plaça major de les Espanyes", lloc central d'un model de creixement dual i espai per excel·lència per fer negocis, amb oportunitats de benefici a curt termini en la construcció, el comerç, el turisme i l'hoteleria, les agències de serveis, etc. Es tracta d'un creixement sotmès a una permanent i gran tensió pel seu caràcter circumstancial i inestable, tal com s'ha encarregat de recordar la recent recessió econòmica: com

que constitueix un model amenaçat sempre per la crisi, necessita constantment –per mantenir-se– la seva reproducció ampliada, de manera que, a llarg termini, aquest dinamisme no fa res més que intensificar la duresa de la competitivitat i la saturació espacial i existencial de la vida social madrilenya.

La necessitat d'aprofitar totes les oportunitats de negoci exigeix, entre altres coses, comptar amb una mà d'obra abundant i disponible que, en l'última dècada, ha trobat els seus principals filons en la immigració estrangera i en les dones autòctones, que abans no treballaven fora de casa. Ambdós fluxos han substituït la immigració interior de dècades anteriors i han estat indispensables per assegurar aquest model de creixement.

Des de la perspectiva de les classes populars, el model de creixement de Madrid suposa un enduriment de les seves condicions de vida i de treball: els recursos salarials resulten cada vegada més escassos i menys segurs per cobrir unes necessitats de consum que no deixen de créixer, en especial les despeses d'habitatge que, als preus actuals, hipotequen aquests ciutadans per a tota la vida. La pressió per obtenir diners els porta a una situació de sobreexplotació en el treball, a un ritme accelerat i aclaparador (“Madrid és un matapersones”), en un espai congestionat i desestructurat (“dues hores per anar a treballar”), amb una saturació creixent de tots els seus processos socials (“no tens vida!”).


El sistema públic de polítiques socials manté (encara) funcions bàsiques i insubstituïbles, que assegurin uns mínims de benestar social, però aquests recursos són cada vegada menys accessibles davant la competència creixent del sector privat. Com a causa més general s'al·ludeix al model de creixement de Madrid, orientat cap a l'increment, la concentració i la rendibilització empresarial contínua, i sense els suficients controls normatius i institucionals per part d'una classe política que no compleix la seva funció d'atendre les necessitats dels sectors populars. L'arribada nombrosa d'immigrants, amb els quals es comparteixen els espais de residència i de treball, contribueix a saturar la demanda laboral, els serveis públics i els llocs d'esbarjo, cosa que deteriora encara més la vida quotidiana dels veïns.

Els diversos sectors del bloc popular presenten diferències significatives en funció del sexe i l'edat. D'una banda, hi trobem les diferències lligades a la tradicional divisió sexual del treball; de l'altra, les diferents perspectives generacionals,

sobretot més pronunciades entre els joves en procés d'inserció laboral precària.

Mentre els empleats eventuais o amb baixa qualificació tenen com a context comú de referència el declivi de les condicions de treball, tant pel que fa a ingressos salarials com a estabilitat laboral, les mestresses de casa d'un estatus social equivalent observen el deteriorament del projecte de vida familiar en què van ser socialitzades, el referent ideal del qual estava constituït pel model de la petita burgesia patrimonialista. La incorporació al treball extradomèstic els exigeix un esforç titànic i estressant (“anem de bòlit”) per conciliar la doble jornada (la casa, els fills i els avis dependents, a més de mantenir una feina per percebre un salari), una situació que dóna lloc a una nova espècie de dones que es defineixen a elles mateixes com a “supervivents... des que ens llevem som màquines de no viure”.

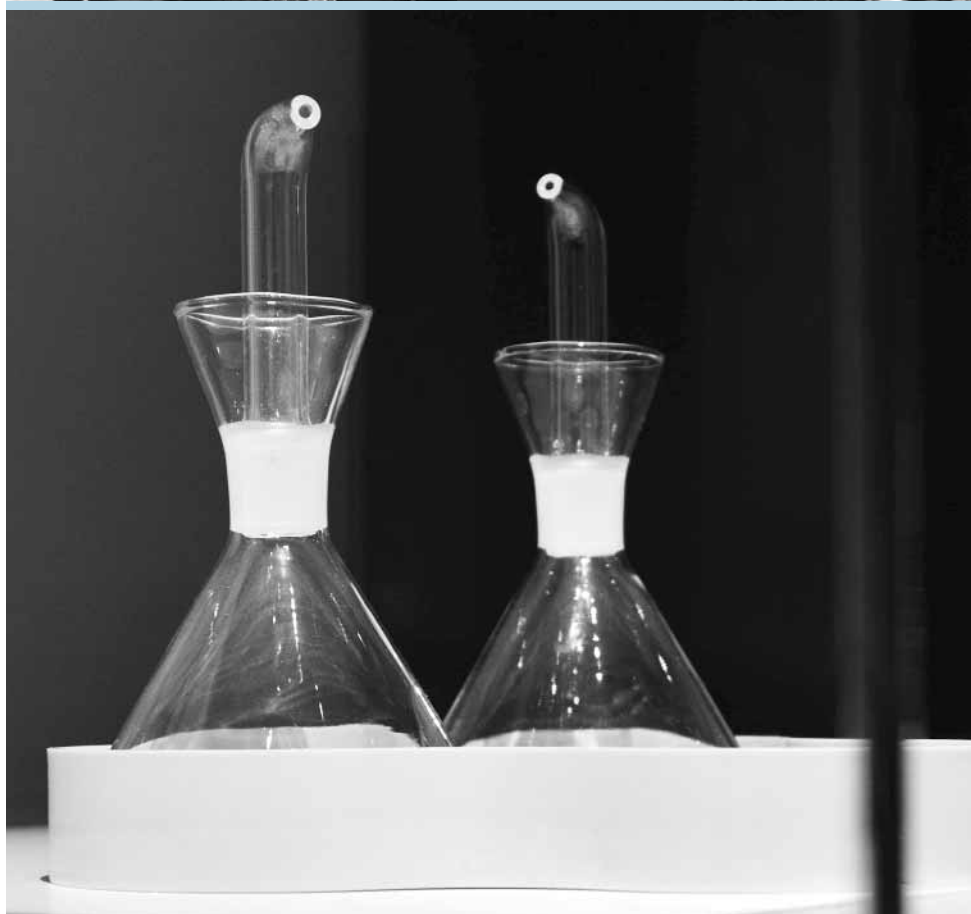
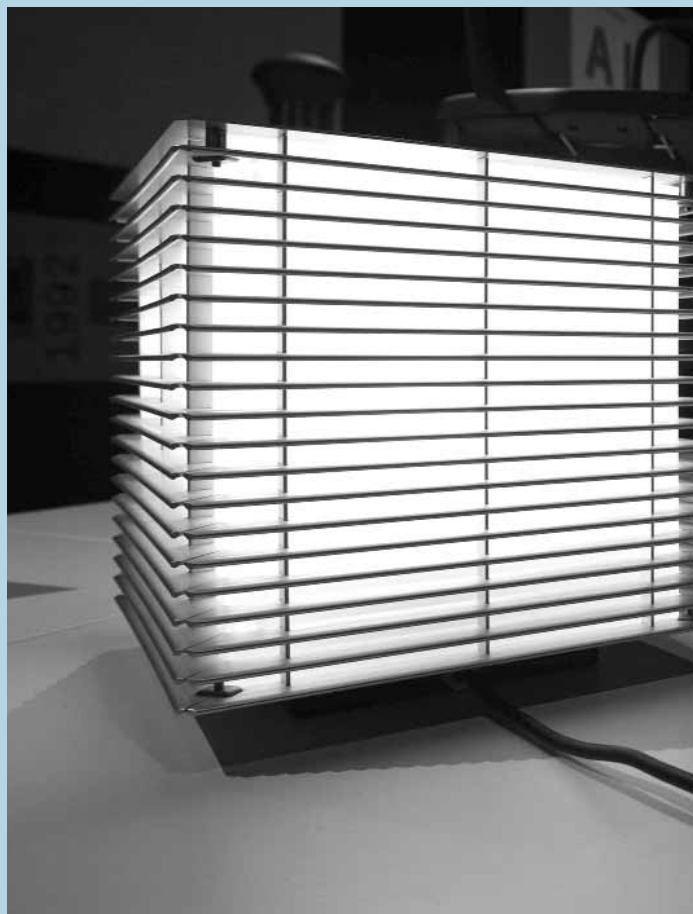
Per als joves d'ambdós sexes en procés d'inserció en el mercat de treball, la situació bàsica de classe està marcada per la precarietat laboral i la dificultat per emancipar-se de la casa paterna, enmig d'un context social agressiu i competitiu (“a Madrid està molt fotuda, la vida”). Tot i que solen reconèixer el paper regulador de l'Estat, se'n queixen i el critiquen per la seva falta de compliment. Tanmateix, l'actitud més habitual és acceptar resignadament la seva situació i acontentar-se de sobreviure / consumir (“viure la vida”) en l'àmbit individual-familiar, amb una barreja d'impotència i fatalisme. Només un sector menor es rebel·la enfront d'aquesta situació, bé per competir en el mercat i guanyar posicions en l'escala laboral o bé per organitzar-se i exigir canvis polítics i econòmics davant de les injustícies.

Parlar avui de la metròpoli madrilenya en clau burgesa o popular és rememorar la clàssica denominació de “los madriles”; en plural sempre, com els seus habitants, tant si són estrangers com nadius. 

Notes

- 1 **Colectivo Ioé i Alfonso Ortí, *La convivencia en Madrid. Discursos ante el modelo de desarrollo de la ciudad y la instalación de población inmigrante*. Ayuntamiento de Madrid, 2007 (a www.colectivoioe.org).**
- 2 **La recerca es va desenvolupar abans que esclatés plenament la crisi econòmica en curs.**

OSSERVATORI





On va el disseny?

Text **Daniel Giralt-Miracle** Crític i historiador de l'art
Fotos **Pere Virgili**

L'exposició que fins al mes de juny es presenta al Palau Robert de Barcelona amb el títol "Premis Delta: 50 anys amb el disseny 1960-2010" no solament permet conèixer els objectes que han estat distingits amb aquest prestigiós guardó que atorga l'ADI-FAD, l'associació de disseny industrial del Foment de les Arts i del Disseny, al llarg del darrer mig segle, sinó que és també un magnífic aparador on apreciar el procés que ha seguit el disseny en aquest lapse de temps, que abasta des dels seus orígens racionalistes i funcionalistes, fins al moment actual, quan vivim immersos en una nova etapa que alguns han qualificat de postdisseny.

El primer que sorprèn és constatar que, en només 50 anys, un país petit com Catalunya hagi estat capaç de generar amb la seva indústria, també de dimensions reduïdes, 150 productes d'alt nivell que posen en evidència que el nostre poble ha fet un gran esforç per passar del subdesenvolupament al desenvolupament i que ideològicament els nostres dissenyadors i les nostres empreses han estat capdavanteres a aplicar i produir allò que internacionalment avui es coneix com a disseny industrial. Perquè si primer aquesta va ser una preocupació de minories, de mica en mica es va transformar en una exigència de la societat, que va entendre els avantatges del disseny i de la indústria i va descobrir els beneficis que li podia reportar. Per tant, l'aposta va ser decidida i es va veure recompensada per uns resultats que van depassar totes les previsions. De fet, va ser tan gran l'èxit, que els anys vuitanta són coneguts com els anys del disseny, ja que es va viure un boom que va arribar a frivolitzar amb allò que el disseny representava.

Els pares del nostre disseny, els impulsors de l'ADI-FAD (Antoni de Moragas, Alexandre Cirici, Oriol Bohigas, Ramon Marinel·lo, Rafael Marquina, Miquel Milà, etc.) i les escoles que es van fundar aquells anys (Elisava, Massana, Eina, etc.), fonamentaven la seva pràctica en les pautes de la tradició racionalista i funcional més pura, és a dir, en els postulats de la Werkbund, la Bauhaus, De Stijl, Le Corbusier, el GATCPAC i el seu successor de la postguerra, el Grup R. Aleshores, el nostre disseny buscava l'equilibri entre el rigor tècnic dels alemanys, el valor expressiu dels italians i la simplicitat naturalista dels escandinaus, i els resultats no devien ser tan dolents quan el 1971 l'ICSID (International Council of Societies of Industrial Design), l'associació internacional de dissenyadors, va decidir

celebrar un dels seus congressos a Eivissa, amb el propòsit de connectar ideològicament i tècnicament amb la nostra manera d'entendre el disseny.

A partir d'aquest moment, no només es va tenir molta cura a diferenciar els camps art-disseny-artesanía, sinó que per manifestar la seva "ortodòxia" el disseny es va radicalitzar i va anar excloent tot tipus d'ornaments, fins a eliminar tot allò que semblava excessivament superflu o barroc, seguint les pautes que havia donat Adolf Loos al començament del segle XX en el seu llibre *Ornament i delictes*. I si els EUA es van inclinar pel denominat *styling*, més cosmètic que funcional, Europa es va decantar per l'anomenat "puritanisme del disseny", un estilisme que inicià la Hochschule für Gestaltung d'Ulm, tant a l'època de Max Bill com a la de Tomás Maldonado, i que portà a les últimes conseqüències la companyia Braun amb els electrodomèstics dissenyats per Dieter Rams. És a dir, el disseny havia de ser seriós, minimalista, monocrom (blanc o negre) i ultrafuncional, unes premisses més properes a la mentalitat i als costums alemanys que a la sensibilitat llatina, tot s'ha de dir.

No obstant això, les estratègies comercials del món industrial van anar introduint variables derivades del màrqueting, més comercials i formalment menys rigoroses, però també més assumibles, de manera que el disseny italià es començà a fer fort, fins que s'imposà. I és que els professionals italians van introduir unes pautes menys tecnològiques però molt més atractives, que van afavorir el seu reconeixement. Estem parlant dels anys setanta, és el moment de Joe Colombo, Marco Zanuso, Richard Sapper, Ettore Sottsass, Enzo Mari, Mario Bellini, Andrea Branzi, Alessandro Mendini, Vico Magistretti, etc., i de quan triomfaven les màquines d'Olivetti, les làmpades d'Artemide o els objectes d'Alessi.

En aquesta línia, i coincidint amb el triomf de la postmodernitat i amb propostes com les que va fer Ettore Sottsass amb el Grup Memphis, als anys vuitanta es va iniciar una nova manera d'entendre el disseny que trencà les fronteres metodològiques establertes i s'enfrontà al disseny bauhausià, minimalista, purità i seriós, generalment conegut com el de la "caixa negra". Memphis anava més enllà de les apostes dels italians dels setanta i oferia sense cap mena de reserva dissenys més desenfadats, formes més impactants, colors més brillants, que tant es podien inspirar en les formes de l'Art déco, com en el pop art

A la pàgina anterior, imatges d'objectes que han obtingut un premi Delta. De dalt a baix i d'esquerra a dreta, amb l'any del premi entre parèntesi: motocicleta Impala de Leopoldo Milà per a Montesa (1962); lluminàries Ishi, Doro, Dojo d'Antonio Arola per a Metalarte (1999); setrillers de Rafael Marquina per a Mobles 114 (1961); butaca Vallvidrera de Carles Riart i Santiago Roqueta per a Muebles Casas S. A. (1986).

americà i que no tenien cap reserva per recuperar certs elements del kitsch. Va ser així, doncs, com l'era del *Good Design* (bon disseny) estricte acabà i va ser substituïda per una altra era, tan fascinant com erràtica, que es caracteritza per la transversalitat i les contaminacions amb altres disciplines i que situà en un altre àmbit les relacions entre la bellesa i la utilitat. L'art es va immiscir en el disseny, el disseny s'apropià d'elements de l'art i els recursos artesanals fascinaven els creadors, de manera que la frontera entre gèneres desapareixia. El denominat "estil internacional" deixà de ser una veritat absoluta, perquè sorgiren moltes més maneres d'entendre el disseny.

L'element simbòlic, el ritual, l'emocional, el màgic, l'individual, el sensorial eren tinguts en compte pels dissenyadors de les últimes dècades del segle XX, que treballaven amb una llibertat que tant es podia inspirar en el disseny popular com en les pràctiques artesanals o en la *high tech*, en una manera de fer que dissenyadors ortodoxos com André Ricard han denominat "frívola i lúdica", però que va tenir una gran acceptació entre el públic. El primer entre nosaltres a transgredir els vells canons formalistes va ser Mariscal, que sempre havia defensat la primacia de la forma per sobre de la funció, i a ell l'ha seguit una nova generació de dissenyadors molt més experimentals que no se senten condicionats ni pels imperatius tecnològics ni per un formalisme restrictiu. Tampoc no segueixen un estil determinat. Defensen més la individualitat que la tendència i segueixen el corrent de trencar les fronteres disciplinàries establertes. Relacionen promíscuament el disseny, sigui gràfic, industrial o d'interiors, la moda, la joieria, l'artesanía, els audiovisuals i l'arquitectura, i treballen sense cap tipus de reserves amb elements neobrutalistes, minimalistes, de la *low tech*, neobarrocs o reciclats, i les seves realitzacions, que gairebé sempre incorporen elements poètics i un cert sentit de l'humor, tant les podem trobar en una botiga de parament per a la llar o de mobles, com en una galeria d'art o un centre comercial.

Tampoc no podem oblidar que, en sintonia amb els moviments ecologistes imperants, aquests nous dissenyadors manifesten una sensibilitat especial pels temes mediambientals i han obert una via denominada ecodisseny, prefereixen la simplicitat davant la complexitat i es complauen a aprofitar materials i objectes de rebuig, tal com havien fet els integrants del moviment *Droog Design* en els seus orígens (els primers anys noranta del segle passat).

Una manera de fer, sens dubte original i innovadora, perquè ha comportat la renúncia a una de les premisses bàsiques del disseny històric: la de la producció en sèrie. I és que el denominat *design art* admet l'existència de peces úniques o petites sèries multiplicades, i així recupera una característica específica de l'art, la unicitat, i produeix uns híbrids que tant són acceptables en el camp del disseny com en el de l'art.

Capdavaners d'aquesta manera de fer són Martí Guixé (Barcelona, 1964), que es considera a si mateix un *postdesigner* i

ha treballat en allò que denomina el *Food Design*, la qual cosa l'ha portat a crear obres com les *techno-tapas* o restaurants com el Camper i que té entre els seus clients Authentics, Alessi i Droog Design. Un altre d'aquests pioners és Jaime Hayón (Madrid, 1974), autor d'un disseny que ha estat qualificat per la crítica com de "barroc digital", creador de les més invertebrats joguines, mobles, peces de bany o disseny d'interiors, que li encarreguen empreses com Coca-Cola, Danone, Adidas, Camper, Metalarte, Benetton, etc., i que no té cap pudor per incorporar a les seves obres elements kitsch, motiu pel qual Lladró potser li ha confiat les seves darreres sèries. No obstant això, és probable que la dissenyadora espanyola que ha aconseguit una projecció internacional més gran sigui Patricia Urquiola (Oviedo, 1961), creadora d'un estil que barreja la sofisticació amb la naturalitat, els processos artesanals amb els recursos de la indústria, i que des del seu estudi de Milà busca, més enllà de la funcionalitat, l'espectacularitat de les formes, es tracti d'objectes o d'espais interiors.

I punt i a part mereixen els coneguts germans brasilers Campana, Fernando (Brotas, 1961) i Humberto (Rio Claro, 1953), que en dues dècades s'han transformat en autèntiques icones del disseny actual. En les seves propostes, que han estat denominades "anticossos", es posa de manifest la seva principal preocupació: la del reciclatge, la fusió entre materials naturals (com el cautxú, la pell, el bambú, la llana) i artificials, la manufactura i l'encreuament d'elements de diferents cultures. Han treballat en el camp de la joieria, de la moda, dels objectes per a la llar i del que es denomina dissenys híbrids, i personifiquen el cas més espectacular d'aquesta nova modalitat del disseny. Encara que la reducció a l'absurd l'encarni Natalie Crasset (Châlons-en-Champagne, 1965), sortida de l'estudi de Philippe Starck i creadora d'un estil informal, inconformista, trencador, colorista, que està més a prop de l'objecte surrealista que de la peça funcional, tot i que ella defensi una nova funcionalitat per a la vida quotidiana.

Aquest estat de la qüestió es troba resumit en el llibre *Trend Book 2011*, la setena edició d'aquest volum que edita la prestigiosa fira del moble de Colònia i que vol anticipar les principals tendències en el món del mobiliari, la il·luminació, els revestiments i els tèxtils per a la casa; un llibre que, tot i reivindicar sensacions, sentiments, experiències vitals... (filosofia que queda resumida en allò que denominen l'austeritat emocional), també explicita que les principals consignes per a l'any 2011 són "noves funcions per a velles formes, materials capaçs de modificar les percepcions, tècniques híbrides i sostenibilitat". Veiem, doncs, com allò natural, allò virtual i allò artificial no solament es fonen, sinó que es confonen i recuperen la llei del tot és possible. **M**

OBS ZONA D'OBRES



El Pont de la Girada. Reflexions vora mar

Mercè Rius

Leonard Muntaner Editor
Palma, 2010
233 pàgines

La insistència per classificar els textos pot ser un obstacle a l'hora d'entendre'ls. Potser caldria que, com proposava Michel Foucault, no ens deixéssim portar per aquest afany classificatori policial i que ens lliuréssim al text amb el mateix candor i/o ambigüïtat amb què ell se'n lliura. La millor manera, i qui sap si l'única, de llegir *El Pont de la Girada* consisteix a no interrogar-lo. Només una cosa podem dir: s'hi fa filosofia, tot entenent que fan filosofia els textos que tracten de l'ésser i l'esdevenir, de la justícia, del possible i l'impossible, del coneixement d'un mateix.

Mercè Rius, professora de filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona, i autora de nombrosos assaigs sobre Sartre, Ors i Adorno, entre d'altres, ha escrit un llibre lliure, sense les cotilles acadèmiques que, en nom de la igualtat i la transparència, amenacen de convertir la filosofia en una empresa sense més riscos que els de la precarie-

tat laboral. Un llibre difícil i seductor alhora, al qual hem de tornar quan passem l'última pàgina.

De ben segur que això obeeix a la seva textura aforística i filosòfica. Els aforismes que hi trobem, en la millor tradició de Nietzsche, Lichtenberg o Cioran, alliberen espurnes de sentit. L'escriptura aforística que resisteix el pas del temps i que roman com a exemple filosòfic ha de ser intensa i esponjosa, arriscada. Els aforismes no són, com el lector superficial pot pensar, acudits fruit de l'enginy, de deglució i digestió ràpides. La filosofia, no cal dir-ho, va més a poc a poc, i no està feta per a qualsevol. Potser, i aquest és, al meu parer, un dels ensenyaments (o pressupòsits) d'aquest llibre, la filosofia no és ni pot ser democràtica. I que em perdonin els guardians de la correcció.

Són diversos els punts de gravetat entorn dels quals orbita el llibre. D'una banda la ciutat de Venècia, on l'autora va fer una estada d'estudi, i per la qual es passejà com una "mosca filosòfica", o sigui, sense perdre l'oportunitat de trobar quelcom digne de reflexió allà on només hi sol haver motius per a satisfer o repugnar el superficial olfacte turístic. Val a dir que aquestes reflexions vora mar reverberen en la ciutat on viu habitualment, una Barcelona que surt merescudament malparada en el joc de comparacions. D'altra banda, el pensament de l'alcalde-filòsof Massimo Cacciari a qui va dedicada l'obra. En tercer lloc, diversos autors de la tradició europea que serveixen d'incitació i contrapunt filosòfics: Mann, Musil, Kierkegaard, Homer, Schmitt, Adorno o Rubert de Ventós, entre d'altres.

Aquests nuclis temàtics s'acompanyen d'apunts biogràfics i dèries personals que capgiren les pretensions d'objectivitat i fredor analítica de la filosofia que predomina avui a l'acadèmia, l'anglosaxona, sense incór-

rer, però, en una estèril universalització de les idiosincràsies pròpies.

El Pont de la Girada, igual com l'obra de Nietzsche, no té voluntat de sistema. No obstant això, no està mancada de coherència. Estem temptats de dir que aquesta coherència prové de la unitat autorial, és a dir, del fet que al llibre s'apleguin les manifestacions d'una escriptora que contribueixen a formar-ne una imatge, com si escriure fos una manera de dur a la pràctica el "coneix-te a tu mateix" de què aquí se'n parla profusament. Potser sí que l'escriptura és un procés de construcció del jo, tanmateix l'obra que hi aspi-ri "només pot ser un castell de naips", com rebla el clau Rius.

Deia més amunt que no és aquest un llibre correcte, que no es tracta d'un assaig sobre les virtuts de la democràcia, i és que els temes que s'hi escateixen són els de la filosofia entesa com un "agafar el rave per les fulles", com diu l'autora que li digueren quan tot just iniciava els seus estudis universitaris.

Com que "els camins de la filosofia són tortuosos" i, per tant, no poden ser recorreguts amb ingenuïtat, l'escriptura tampoc no avança en línia recta, sinó que reprèn una vegada rere l'altra els mateixos temes, com el vell Aschenbach perdut en el laberint venecià. El text de Rius es resisteix a oferir resultats definitius, perquè és prou conscient de la magnitud dels temes tractats, de la complexitat de les obres referides. No es limita a discórrer de filosofia o a ensenyar-la, no vol divulgar pensaments complexos per reduir-los als estrets límits de la raó pública. És filosofia en acció, un intent de fer filosofia "com qui encalça papallones, mirant d'atrapar imatges que es dissolen ràpidament a l'entrellat conceptual". En definitiva, una raresa en el migrat paisatge intel·lectual català. **Daniel Gamper**

"No és aquest un llibre correcte, no és un assaig sobre les virtuts de la democràcia. Els temes que s'hi escateixen són els de la filosofia entesa com un 'agafar el rave per les fulles', com li digueren a l'autora a l'inici dels seus estudis".



Piratas de textos. Fans, cultura participativa y televisión

Henry Jenkins

Editorial Paidós
Barcelona, 2010
377 pàgines

Quan Henry Jenkins va escriure el 1992 *Piratas de Textos* (*Textual Poachers*), un dels primers treballs sobre els fans, els estudis sobre les audiències televisives desenvolupats en l'àmbit dels Estudis Culturals assumien sense problema la idea d'uns espectadors actius que podien respondre de diferents formes, fins i tot oposades, davant d'un mateix programa televisiu. Treballs com per exemple els de Ien Ang sobre *Dallas* (1985) o de Christine Geraghty sobre les *Soap Operas* (1991) van posar de manifest les complexes relacions entre les dones i la petita pantalla i van permetre d'entendre com alguns grups socials poden fer sentir la seva veu a través de discussions actives sobre els programes de televisió. En aquesta línia de pensament, John Fiske (*Television Culture*, 1987) defensava que els vídeos musicals de Madonna podien ser interpretats com a forma de resistència a les idees tradicionals de feminitat.

Així doncs, l'any 1992 no era desga- vellat defensar la idea d'unes audièn-

cies televisives formades per consumidors actius, creatius i fins i tot compromesos socialment. En canvi, dir el mateix dels fans de sèries com ara *Star Trek* o *La bella i la bèstia* podia semblar una gosadia. *Piratas de textos*, juntament amb *Enterprising Women* (Camille Bacon-Smith) o *The Adoring Audience* (editat per Lisa A. Lewis), poden considerar-se treballs pioners en aquest àmbit concret però també per situar l'estudi de les audiències televisives en un context més ampli: més enllà de la pantalla del televisor i en relació amb un conjunt d'objectes i de pràctiques culturals de la vida quotidiana.

L'estudi dels fans mostraria que, a més de lectures resistents o d'oposició, una bona part de les audiències poden arribar a qüestionar el poder cultural establert en la mesura que intervenen activament en la producció de continguts que subverteixen els significats previstos pels mitjans, construint d'aquesta forma comunitats socials alternatives definides a partir de les seves preferències culturals i de les seves pràctiques de consum.

Jenkins reconeix la influència que a *Piratas de textos* ha tingut tant l'obra de John Fiske (*Television Culture*, 1987) com la de Michel DeCerteau (*La invención de lo cotidiano*, 1980). Del primer, en pren el concepte de "democràcia semiòtica" per referir-se als significats que produeixen els espectadors a partir dels programes de televisió i que, sovint, difereixen dels previstos pels productors. Del segon, la distinció entre les estratègies i operacions dutes a terme des d'una posició de força (en aquest cas, els productors o les empreses mediàtiques) i les tàctiques de què disposa la gent corrent per oposar-se, a través del consum, a aquestes estratègies. Partint de la idea segons la qual els fans poden arribar a constituir una cultura pròpia, l'autor identifica cinc dimensions d'aquesta cultura: la seva relació amb una manera de recepció concreta, el seu foment de l'activisme

de l'espectador, la seva funció com a comunitat interpretativa, les seves tradicions concretes de producció cultural, i el seu estatus com a comunitat social alternativa. *Piratas de textos* fa una anàlisi detallada de produccions i "pràctiques fanàtiques" (des de l'slash a la música *filk*, passant pels vídeos musicals que els fans produeixen a partir dels materials de les seves sèries favorites) a partir de la seva experiència personal com a fan, de l'estudi de multitud de fanzines o *Letterzines* o d'entrevistes en profunditat.

Llegit el 2010, *Piratas de textos* sembla confirmar les teories que, des d'altres perspectives teòriques, van defensar Marshall McLuhan i Barrington Nevitt a *Take Today* (1972) on vaticinaven que gràcies a les llavors noves tecnologies els consumidors podien convertir-se en productors. Don Tapscott i Anthony D. Williams a *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes* (1995) proposen el terme "prosumidor" (concepte que ja va utilitzar Alvin Toffler a la coneguda *The Third Wave*) per referir-se a l'agent essencial d'una nova economia en la qual els usuaris s'organitzen per crear els seus propis articles, intercanvien i desenvolupen noves versions d'un determinat producte. A primera vista, es tracta doncs d'un llibre en consonància amb l'esperit dels temps, on una mateixa idea o concepte pot utilitzar-se des de diferents perspectives polítiques o ideològiques. En aquest sentit, la lectura de *Piratas de textos* pot interessar tant a productors o responsables de màrqueting, com a un ampli espectre d'activistes culturals que pretenen oposar-se al *mainstream* cultural.

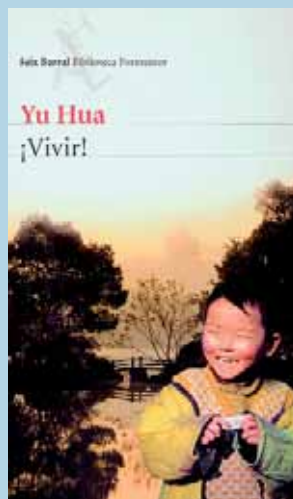
Sens dubte, algú pot pensar que aquest text és una mostra més de "l'escola optimista" dels estudis culturals, "escola" que hauria renunciat, com deia fa un moment, a plantejar qüestions vinculades al poder cultural en nom de la "democràcia semiòtica". Jenkins s'ocupa d'allò que en l'actuali-

"L'estudi dels 'fans' mostraria que les audiències poden arribar a qüestionar el poder cultural establert en la mesura que intervenen activament en la producció de continguts que subverteixen els significats previstos pels mitjans".

tat forma part d'un conjunt de pràctiques i de produccions conegudes com a *fan fictions* alhora que descriu com els productors, la majoria de les vegades a contracor, estan atents a aquestes produccions i es veuen obligats a canviar o a modificar les seves decisions.

L'autor veu en aquest fet la riquesa de la cultura dels *fans*, cultura que s'origina com una resposta popular als mitjans de comunicació. Però a d'altres textos posteriors, igualment publicats en castellà per Paidós (*Fans, bloggers y videojuegos* i *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, tots dos de 2006), Jenkins, tot i mantenir aquesta idea, no perd de vista que molts productes i pràctiques dels *fans* han passat a formar part del *mainstream* cultural alhora que participen en les estratègies de les grans corporacions a través del que es coneix com a narratives transmediàtiques o les franquícies mediàtiques. Però també és possible que a partir d'aquestes narratives es pugui fomentar la participació activa dels ciutadans i contribuir a la democratització dels mitjans.

No penso que *Piratas de textos*, ni el conjunt de l'obra d'Henry Jenkins, caigui en "l'optimisme" del qual l'acusen els seus detractors; el poder de les comunitats de *fans* no resideix simplement en les seves interpretacions o en la reelaboració dels significats dels productes mediàtics, sinó en les seves pràctiques. Potser aquestes pràctiques no puguin canviar el món, però, com han assenyalat Hans Magnus Enzensberger o Frederic Jameson, ens fan pensar en la dimensió utòpica de la cultura popular. **Josep Lluís Fecé**



¡Vivir! Yu Hua

**Seix Barral
Barcelona, 2010
231 pàgines**

Vivim el cansament de l'Occident, no solament econòmic, sinó també de l'imaginari. Si als anys setanta el *boom* llatinoamericà va aportar oxigen a la literatura en espanyol, avui podem dir que la llum ve de l'Orient. Escriptors japonesos com Murakami sedueixen el lector europeu i el *dream team* britànic segueix integrat per hindús i pakistanesos. La llengua portuguesa fecunda amb accents africans i la literatura francesa es nodreix de memòria marroquina o algeriana...

Sobretot, emergeix la Xina. Yu Hua va néixer fa cinquanta anys a Hangzhou i abans d'escriptor va ser dentista. Fins aquí puc llegir... Si hi afegim que va ser el primer autor xinès que va obtenir el 2002 el premi de la fundació James Joyce i que la seva novel·la *¡Vivir!* va ser portada al cinema pel prestigiós Zhang Yimou, conclourem que Yu Hua compon, amb la costurera de Dai Sijie i el *Pekin en coma*, de Ma Jian, el cànon xinès contemporani.

Després de publicar el 2008 la voluminosa *Brothers* –sobre la voraç Xina

capitalista–, Seix Barral recupera *¡Vivir!* i prepara la traducció de *Crónica de un vendedor de sangre* (1995). Publicada el 1992, i un dels deu títols xinesos més influents dels noranta, *¡Vivir!* novel·la experiències familiars a través de la veu de Fuguí, un camperol humiliat per la història que es resisteix a rendir-se. Del feudalisme imperial a la Revolució Cultural maoista, passant per la invasió nipona, el protagonista veurà la seva família delmada per les fams canines i el terror revolucionari. L'escriptor observa el segle XX xinès com un entramat complex que afronta literàriament amb la paròdia i l'escatologia. *¡Vivir!* defineix el millor estil Yu Hua: humor corrosiu que transita cap a la hipèrbole a *Brothers*, una novel·la tan ambiciosa com desigual.

Un ja porta molts llibres llegits i, per culpa del mal costum crític, cada vegada és menys freqüent que un fragment de literatura contemporània el commogui. Però el miracle és possible. *¡Vivir!* de Yu Hua constitueix un bell exemple. Imagineu un home sol, que ha vist morir la seva família i les persones més properes, que ha patit tots els abusos del maoisme. Un granger illetrat, Sísif xinès que no ha llegit Camus, capaç dia rere dia de tornar a remuntar la roca a la muntanya per imaginar quelcom que s'assembla a la felicitat. Perquè aquest home sol, que dóna gràcies a la vida encara que li ha donat ben poc, manifesta així el seu elemental teorema de la supervivència: "He anat tirant i, amb el temps, les coses han anat empitjorant. Però tinc una vida llarga. Totes les persones que he conegut han anat morint, i jo continuo viu". Aquest home passa per una fira i veu com uns ramaders esmolent el ganivet per sacrificar un vell bou. Torna sobre els seus passos i el compra entre les riallades dels presents. Sap que l'animal ja no pot treballar; que, a tot estirar, li viurà tres anys. Serà el seu fidel company per a la resta dels dies. Un ancià estirant un bou:

“Yu Hua rescata la memòria perquè els cadells del consumisme sàpiguen què va passar a la Xina. Narració àgil, descripció precisa, ironia àcida i claredat del llenguatge posen en relleu l'autenticitat que infon al protagonista”.

recolzat en ell, el nostre home passa revista a la seva vida.

Compromès amb la memòria, Yu Hua la rescata perquè els cadells de la societat consumista sàpiguen què va passar a la Xina. Recorre les vivències de tres generacions d'una família rural del sud. Els avis provenen d'una estructura social que abolirà el comunisme; els pares hauran d'adaptar-se al nou ordre, i la generació d'aquest autor nascut als anys seixanta evolucionarà del culte a la personalitat als excessos de la Revolució Cultural.

Narració àgil, descripció precisa, ironia àcida i claredat del llenguatge posen en relleu l'autenticitat que l'autor infon a un protagonista que com-mou el lector recolzat en la solvent traducció d'Anne-Helène Suárez Girard. A *¡Vivir!* batega, com en el conte de Flaubert, un cor senzill. Una escriptura capaç de resoldre en un paràgraf tota una època de barbàrie: “A la ciutat, la Revolució Cultural anava en augment. Hi havia *dazibao* pertot arreu. Els que n'enganyaven a les parets eren uns ganduls: enganxaven els cartells nous sense arrencar els vells, i es formaven capes cada vegada més gruixudes, com si als murs els haguessin sortit butxaques a punt de rebentar pertot arreu...” O aquesta descripció de l'ubic Gran Timoner: “A dins, fins i tot el gibrell portava impreses consignes del venerable Mao. A la funda del coixí hi deia: *No oblideu mai la lluita de classes*; al llençol: *Avancem contra vent i marea*. Erxi i Fengxia dormien tots els dies damunt de les paraules del president Mao”.

Una història que no s'ha de confondre amb la pel·lícula que va rodar Zhang Yimou i que no va convèncer Yu Hua, encara que la va veure una vintena de vegades. Així doncs, no és pas aventurat situar *¡Vivir!* com un clàssic de la literatura xinesa actual. **Sergi Doria**



Vides improbables Ferran Sáez Mateu

**Editorial Acontravent
Barcelona, 2010
153 pàgines**

Conec i admiro (no forçosament per aquest ordre) Ferran Sáez. En conec la qualitat de la feina com a escriptor i professor i n'admiro la tenacitat insubornable, gens renyida amb un tracte càlid, proper i amb intel·ligent i encomanadís sentit de l'humor. Sáez és un home modern en la bella (i vella) accepció del terme. Un il·lustrat curiós, savi i excel·lent conversador. Per això, i en un primer moment, em tempta titllar el llibre que tinc a les mans de *divertimento*, utilitzant *ad hoc* un terme escaient al diletantisme musical confès de Sáez, tot i que penso que la seva dèria per la música és més que diletant per esdevenir una dèria tan il·lustrada com la seva set de saber en altres camps, cosa que l'ha dut a la gestació d'un llibre tan singular com aquest. La temptació del terme musical persisteix, doncs, però sóc conscient que em quedo curt. O que em quedo a les portes del que realment és *Vides improbables*: una obra inclassificable, terme amb què em quedo igualment curt i amb què hom

pot entendre moltes coses, fins i tot que em parapeti en una paraula que pot dir molt o també res de res.

Potser per això, demanaré al lector que em disculpi una llicència autobiogràfica, si es vol irrellevant, però que pot donar pistes del volum que comentem: vaig adquirir-lo a una coneguda llibreria del Raval barceloní. Coneixent l'autor i la seva obra precedent, em vaig adreçar al taulell proper als llibres de sociologia, història i filosofia. L'encarregat no coneixia *Vides improbables* i, després de verificar-ho a la base de dades, em va comunicar que el trobaria a les taules de novetats de narrativa. Adquirint el volum, vaig fer saber als amables dependents que el llibre de Ferran Sáez era a la secció equivocada. L'endemà, al trajecte de l'AVE de Barcelona a Madrid vaig devorar *Vides improbables* entre riallades mal dissimulades per als soferts viatgers que compartien vagó. Em vaig adonar que l'error era meu i vaig entendre per què la llibreria l'oferia a la secció de narrativa.

I, tanmateix, el llibre de Ferran Sáez no respon a l'ortodòxia d'una obra de narració. I és que hi ha una única manera de ser ortodox, però moltes de ser heterodox. El gust per la fabulació de Sáez, el seu sentit de l'humor (implícit o explícit, però constant a les poc més de 150 pàgines que integren el volum) i el joc continu i còmplice amb el lector fan de *Vides improbables* una obra singular en el context de l'obra de l'autor i, sí, de la narrativa catalana actual, tot i no ser exactament (o no tan sols) una obra de narrativa. Inclassificable i heterodoxa, com els personatges pretesament biografiats al llarg del volum, editat amb gust i amb no poques picades d'ullet, per exemple, a la suggeridora portada que sintetitza part de l'ideari ètico-estètic de l'autor.

Atesa la dedicació universitària –docència i recerca– d'un home com Ferran Sáez, solent en el seu terreny i amb llibres de reconeguda vàlua

(Dislocacions, Què (ens) passa?), alguns premiats en convocatòries de premis assagístics com el Joan Fuster (*La invenció de l'home*) o el Josep Vallverdú (*El crepuscle de la democràcia*), endevino que darrere de les intencions de *Vides improbables* hi ha la voluntat de desemmascarar la farsa amb què aquest país sembla voler-se reinventar la recerca en el marasme universitari de reformes i contrareformes. Perquè, rere la fabulació (fins i tot grotesca) de la galeria de personatges que poblen *Vides improbables*, hi ha el rigor inqüestionable, la citació bibliogràfica real, la font documental contrastada i, fins i tot, la porta oberta a l'existència verídica dels pretesos biografiats. I és que els contextos són reals, les fonts existeixen i alguns dels personatges satèl·lit són membres actius de la comunitat científica, com ara els estudiosos de la poesia corsa esmentats a col·lació de l'impossible Jean-Louis Ragghianti. Aquest, juntament amb un pretesament real Samuel Carasso Cohen, marquen l'eix transversal dels capítols que integren *Vides improbables*. Però el mateix Carasso sorgeix d'una imaginària topada intel·lectual amb Sáez i com a resultat d'un article que l'autor va dedicar a un personatge també real i peculiar, Celesti Barallat, delirant advocat i botànic aficionat que va deixar un corpus considerable sobre les propietats de les plantes i arbres fruiters dels cementiris.

Un autor inquiet i heterodox com Ferran Sáez havia de dedicar unes pàgines a l'heterodòxia, i ho fa amb un volum que, insisteixo, és rigorós en la seva forma i divertit en la fabulació. I el que podria semblar un llibre parèntesi de Sáez esdevé una bufetada (ben donada) a l'esterilitat de determinat dogmatisme acadèmic que, com tot dogmatisme, és estúpid. Una estupidesa encarnada avui en les fosques –per poc transparents– agències de qualitat universitària. Agències que no ho són, de la mateixa manera que aquest és un llibre d'històries sense història.

Jaume Radigales



Radar. Revista de Arte y Pensamiento del MUSAC

Número o. Modelos para armar.
Aspectos de la Cultura
Contemporánea de América Latina

ActarBirkhäuserPro (distribució internacional)

Lleó, 2010
103 pàgines

En el seu cinquè aniversari, el Museu d'Art Contemporani de Castellà i Lleó endega aquesta iniciativa editorial amb la intenció de crear una eina de suport a l'estudi de l'art. *Radar* es defineix com a espai de diàleg per a la comunitat artística, on convidarà els seus membres, teòrics, artistes o curadors, i també pensadors, analistes, escriptors i sociòlegs, a presentar els seus discursos o propostes artístiques al voltant d'un tema monogràfic en cada número.

Aquest primer número s'ha concebut com a complement de l'exposició *Modelos para amar. Aspectos de la Cultura Contemporánea de América Latina*, del qual pren el títol. Entre el juny de 2009 i el gener de 2010, va aplegar quasi la totalitat d'obres de més de quaranta artistes llatinoamericans del fons permanent del museu.

A la revista, artistes, crítics d'art,
comissaris d'exposicions i arquitectes

apunten l'art contemporani llatinoamericà com a projecte infinit amb múltiples lectures i incògnites obertes. Nicolás Guagnini esbossa una possible història de l'art de Llatinoamèrica, i Raúl Cárdenas analitza la història cultural de Mèxic. Les altres aportacions tracten des de l'anàlisi de la forma que adopta l'obra artística, com fa Rosina Cazali en repassar l'experiència en art-acció i *performance* a l'Amèrica Central, passant per la denúncia de Natalia Majluf del desequilibri entre la mostra d'art llatinoamericà en el país d'origen i la inclusió d'aquest art en circuits internacionals, fins a les correspondències entre art, política i societat que aborden de manera diferent Andrea Giunta i Iván de la Nuez. Un cas diferent és l'article d'Ana María Durán Calisto, l'únic acompanyat d'una il·lustració, que tracta el fenomen de la megalòpolis de Llatinoamèrica en un recorregut per la conca amazònica, la seva urbanització i els mites entorn dels seus paisatges.

Però *Radar* no és solament un compendi de teoria, sinó també un espai de difusió d'art. Gairebé la meitat de pàgines de la revista reproduïxen obres originals d'artistes, en aquest cas llatinoamericans i diferents dels inclosos en l'exposició del MUSAC. Fernanda Gomes, Armando Andrade Tudela, Pablo León de la Barra i Jhafis Quintero han elaborat un treball inèdit per completar la mostra de models sobre art contemporani llatinoamericà. L'obra reproduïda, intencionadament no explicada, només apareix encapçalada amb el nom de l'artista i el títol del seu treball, i així es crea un espai d'interpretació i diàleg amb el lector.

S'hi troba a faltar un índex o sumari de la revista, que en part es supleix amb el contingut de l'editorial en què s'inclou una relació dels articles i les obres plàstiques recollides. Editada de forma bilingüe, en castellà i anglès, es preveu que la revista tingui una periodicitat semestral i una tirada inicial de mil exemplars en cada idioma. **Marga Pont**

Nocturn per a acordió

Heus aquí: jo he guardat fusta al moll
Vosaltres no sabeu
què és

guardar fusta al moll:

però jo he vist la pluja
a barrals
sobre els bots,
i dessota els taulons arraulir-se el preu fet de
l'angoixa:
sota els flandes
i els melis,
sota els cedres sagrats.

Quan els mossos d'esquadra espiaven la nit
i la volta del cel era una foradada
sense llums als vagons:
i he fet un foc d'estelles dins la gola del llop.

Vosaltres no sabeu
què és
guardar fusta al moll:

però totes les mans de tots els trinxeraires
com una farandola
feien un jurament al redós del meu foc:
i era com un miracle
que estirava les mans que eren balbes;
i en la boira es perdia el trepig.

Vosaltres no sabeu què és guardar fustes al moll.
Ni sabeu l'oració dels fanals dels vaixells
—que són de tants colors
com la mar sota el sol:
que no li calen veles.





La Escocesa

Text **Gregorio Luri** Fotos **Dani Codina**

Mentre espero que arribin en Marco i la Véronique, m'assec en un banc de la petita plaça que hi ha davant de l'església del Sagrat Cor, a l'altra banda del carrer Pere IV, i miro la fileira de casetes de dos pisos abandonades amb les portes enrajolades on vivien els treballadors de La Escocesa. Em sento en terra de ningú. En aquest racó del Poblenou encara no ha arribat la modernitat urbanística, però fa anys que es va esfuimar l'anomenat Manchester català. A la porta de fusta de l'església, flanquejada per dos relleus evangèlics simètrics

segle passat les naus de La Escocesa eren un abocador d'escombraries que un grup d'artistes del barri va decidir arreglar per convertir-lo en un àmbit de creativitat d'artistes de la ciutat. En diferents llocs d'Europa, com Amsterdam, Berlín, Marsella, Hèlsinki, Madrid o Londres, s'estava produint el mateix fenomen. Les fàbriques quedaven abandonades per la crisi industrial i grups d'artistes s'entestaven a insuflar nova vida a les naus buides, reinventant la seva funcionalitat. En aquells anys els poders públics dedicaven sumes



que representen les noces de Canà i la multiplicació dels pans i els peixos, hi ha escrit amb caràcters àrabs: "Al-là és gran". La tarda és d'una placidesa exquisida i la llum del sol és càlida i amable, però no puc evitar deixar-me atrapar per una difusa malenconia.

A la porta metàl·lica d'entrada a La Escocesa hi ha un forat amb una inscripció: "És perillós d'abocar-se". Per descomptat, m'hi aboco, i així em troben els meus amfitrions, un italià i una francesa, que m'acompanyen per un camí una mica laberíntic fins aquest no-lloc que és la seu de l'Associació d'Idees EMA.

La història d'aquest espai ruïnós, on es preserva una nau per a la creativitat d'una trentena de joves, es remunta al 1825, any en què es va aixecar La Escocesa, una empresa dedicada a l'elaboració de productes químics per a la indústria tèxtil en el que llavors era la perifèria de Barcelona. Però, com se sap, les ciutats viuen alimentant-se voraçment de la seva perifèria i del seu present, i a finals dels anys noranta del

importants de diners a la difusió artística, però no havien començat a preocupar-se per les condicions de la creació. Se suposava que els artistes apareixen espontàniament a les ciutats i que la responsabilitat de les administracions culturals era promocionar els millors, però amb els increments estratosfèrics dels lloguers, disposar d'un taller va esdevenir un luxe i, d'altra banda, els artistes de La Escocesa no cercaven simplement un taller econòmic on poder desenvolupar la seva feina, sinó una atmosfera creativa, un espai col·lectiu d'interacció.

Després de diverses vicissituds, finalment l'Ajuntament de Barcelona va aprovar l'any 2007 el pla de reforma del recinte industrial La Escocesa dins el pla urbanístic 22@, que implicava la seva classificació com a patrimoni industrial, i dedicava dues naus del complex, amb un total de 2.400 m², a l'ús públic. Al mateix temps, el Pla estratègic de cultura de Barcelona 2006 va incloure La Escocesa en el programa Fàbriques per a la creació, un ambiciós projecte que ha creat

una xarxa d'espais artístics que comparteixen la seva ubicació en antics recintes industrials i que pretén prendre's seriosament la creació artística, entenent que, en el seu suport, una ciutat com Barcelona s'hi juga la seva pròpia identitat. Les previsions municipals són que per a l'any 2012 hi hagi a disposició dels artistes un total de 30.000 metres quadrats distribuïts en les antigues fàbriques de Fabra i Coats, L'Hangar, La Central del Circ, l'Illa Philips, La Seca i La Escocesa.

Però La Escocesa és alguna cosa més que un espai físic econòmic a disposició de creadors als quals no els sobren recursos. És, sobretot, una manera d'entendre la creació artística. L'ànima de La Escocesa és l'Associació d'Idees EMA, una societat sense ànim de lucre creada l'any 2009 de la qual entren a formar part els artistes que, després de superar un concurs públic, obtenen un estudi al recinte. EMA té llogat el local a l'Ajuntament amb contractes renovables anualment. Cada soci signa, al seu torn, un contracte amb l'associació

dinasties. El valor més preuat és la permeabilitat mútua, la comunitat creativa, l'osmosi, la capacitat per compartir dificultats i solucions. Això no és el taller d'un mestre en què s'acullen aprenents obedients. A La Escocesa no hi ha mestres; per això mateix tots han d'aprendre de la seva interacció. Si hi ha alguna cosa en què m'insisteixen en Marco i la Véronique, és que reculli el que realment els singularitza, la seva experiència d'autogestió.

A més d'un espai comú de treball, EMA vol desenvolupar també les seves vies específiques per a la difusió de l'art que genera. Per a això busca arribar a acords amb galeries i altres centres d'exposició a fi d'afavorir el coneixement i la promoció del treball dels artistes residents i, al mateix temps, estrènyer vincles amb els altres centres de producció artística de Barcelona per a l'intercanvi de materials, recursos i idees. En aquesta direcció, es preocupa també de facilitar informació als seus membres sobre les convocatòries de beques i subvencions per a artistes i col·lectius artístics. **M**



per un període de tres anys i es compromet amb una quota mensual de 100 euros. Com que avui dia hi ha 24 socis, el seu pressupost és fàcil de calcular: 2.400 euros mensuals. Aquests són tots els seus recursos econòmics, i sorprèn que els sembli prou. No necessiten calefaccions per a l'hivern (i és evident que al gener ha de fer un fred que pela a l'interior d'aquesta nau) ni aire condicionat a l'estiu. Tot el que volen és espai per treballar en comú. Encara hi ha miracles a Barcelona.

Al llarg d'aquests anys han passat per La Escocesa més de quatre-cents artistes de les més diverses nacionalitats. Estic temptat de dir que aquesta és l'única experiència autènticament multicultural que conec a la ciutat. Aquí no hi ha retòrica, sinó treball en comú de creadors d'Espanya, França, Txèquia, Itàlia, Anglaterra, Ucraïna, Argentina, Holanda, Cuba, Veneçuela, Estats Units, Brasil, Xile, Alemanya... Tots treballen com en un rusc en què les abelles reines, si n'hi ha, posseeixen un regnat transitori en què és impossible formar

La Escocesa

C/ Pere IV 345, 08020 Barcelona
info@laescocesa.org
www.laescocesa.org

Les convocatòries d'espais per als artistes residents i d'intercanvi es fan públiques mitjançant la pàgina web de La Escocesa.

L'Ajuntament ha aprovat un projecte de reforma de La Escocesa que s'executarà en els pròxims mesos:
<http://afasiaarq.blogspot.com/2010/02/nug-arquitectos.html>

Sobre les futures fàbriques de creació, que modificaran substancialment el mapa artístic de Barcelona, vegeu: <http://w3.bcn.es/fitxers/icub/premsa/dprojectesarquitectnicsfbriquesdecreaci.847.pdf>





El clan de Grina

Text **Catalina Gayà**

Fotos **Eva Parey**

Costa de trobar el descampat de Torras i Bages, a Barcelona, perquè, amb els segles, els gitanos romanesos s'han convertit en genis en l'art de desaparèixer per art d'encantament. Fins i tot en les dues barraques que habiten des de fa més de dos anys, una garita que ja existia i l'altra aixecada per ells mateixos amb fustes i plàstics, hi ha quelcom que sembla que s'hagi d'esvair en qualsevol moment, com si omplir la bossa, agafar la canalla i anar-se'n fos l'únic que fan per rutina els gitanos romanesos. Si això passés, en el descampat només hi quedarien empremtes de carros i petjades en el fang; alguna joguina oblidada. La pluja ho esborraria tot en un matí.

El clan de la Grina va arribar a Catalunya l'any 2004 perquè al seu país, com ella assegura, "les coses van pitjor que aquí". El primer a arribar-hi va ser en Nicolae, un dels disset germans de la Grina, i en sis anys ho han fet la majoria dels seus dos-cents parents. Alguns, per uns dies; d'altres, fins que tinguin notícies d'oncles o consogres a França, a Itàlia o a Anglaterra i decideixin que allí el seu poble –el rom– es guanya "més bé les garrofes". A França, la ruta està tallada. Nicolas Sarkozy ja ha expulsat a més de 86.000 gitanos, alguns del clan de la Grina. A Catalunya, és veritat que de vegades s'encenen els ànims polítics a Badalona, però hi ha llocs i veïns més hostils. Ara com ara, furgar en els contenidors de la ciutat dels prodigis i pidolar els surt miraculosament a compte.

Cada dia guanyen entre cinc i vint euros per vendre la ferralla. Quant de temps s'hi quedaran? No ho diuen. On vivien abans? Tampoc no se sap del cert: alguns a França; d'altres "aquí a Espanya". A Barcelona, sobreviuen amb el que troben als contenidors: venen la ferralla i es vesteixen i moblen les seves barraques amb el que llencen els barcelonins. Fins i tot envien roba i mobles a Romania. Tenen molt clar que aquí la gent concep les despulles amb una lògica oposada a la seva i ells treballen i es beneficien d'aquesta "manera tan diferent d'entendre" les escombraries i la vida. A ells, obrir un contenidor o estendre la mà els assegura el futur: una casa a Murgeni, a Romania, per la qual pagaran uns 3.000 euros.



“ Tenen molt clar que aquí la gent concep les despulles amb una lògica oposada a la seva i ells treballen i es beneficien d’aquesta ‘manera tan diferent d’entendre’ les escombraries i la vida. A ells, obrir un contenidor o estendre la mà els assegura el futur”.

En la pàgina anterior, la Grina a l’interior de la seva barraca al descampat de Torras i Bages de Barcelona, on viu des de fa més de dos anys i per on han passat uns dos-cents familiars del seu clan. A dalt, la família de la Mariana, cunyada de la Grina, que a la foto de la dreta dona de mamar a Albert, un dels seus fills.

Dilluns al matí, apareix el fred a Barcelona. La Grina, com gairebé tothom al campament, es lleva cada dia a les set. A aquesta hora, tot es fa ràpid. Les dues barraques en què viuen són un frenesí d’activitat –les dones allisen els llits, preparen l’esmorzar als nens i als homes, van a la font a buscar aigua– i, en només uns minuts, tots desapareixen per anar a treballar. La Mariana, la cunyada de la Grina, s’encamina amb els seus dos fills, l’Albert i la Ramona, cap al centre: una gitana romanesa no es desprèn mai dels fills. La Grina, amb la faldilla sempre neta i talons, no s’allunya del campament; només s’enfila uns carrers.

Primer s’atura a Can Xisco, el bar on cada matí pren un cafè. Saluda uns mossos, escura el cafetó i surt a treballar. Albira un contenidor, el mateix de cada dia, i s’hi dirigeix. N’obre la tapa i, amb només una mirada, ja té clar què hi ha a dins. Escruta amb els ulls i amb un pal dona cops a les bosses. És una operació perfecta. Un imant que porta li indica si hi ha ferro. A les ferralleries, on després venen els

metalls, el ferro està tan devaluat que ella, si pot, no en carrega. Aquests dies, la Borsa del Metall estipula que el preu del ferro és de 0,11 cèntims el quilo. Millor recollir coure, a 4,40 euros el quilo, o cable, a gairebé dos euros.

La Grina renuncia a un tros de prestatgeria de ferro. “Ningú no recicla bé”, sentència. En el contenidor d’orgànica hi pot haver paelles, roba. El procés, una vegada aixecada la tapa, és ràpid, net: això sí; això no. En cinc hores, la Grina regira cinquanta contenidors. Ella hi troba els perfums, les joies, fins i tot diners. Veu unes fotos d’un àlbum familiar i s’atura uns segons. Agafa una imatge en què es veu una núvia; hi falta el nuvi. La Grina s’imagina el drama que representa aquesta foto esquinçada i ho expressa com a tragèdia. Es guarda la imatge a la butxaca de la faldilla.

Al campament, cadascú té el seu mètode de treball i fins i tot la seva zona. La Grina és pulcra i ningú no diria que una dona tan polida acaba d’enfrontar-se a un contenidor. Només els músculs la delaten. Acaba i tot està igual que

quan hi ha arribat. El seu company, en Dumitru, és diferent. Potser per això també es barallen tan sovint; per això i perquè, de moment, no han pogut tenir fills. Ara com ara, estan junts, però ell se'n vol anar i ella vol quedar-se a Catalunya. "M'agrada viure aquí", diu. Si ell se'n va, ella, com tota gitana romanesa, escollirà un altre home.

En Liviu, l'oncle de la Grina, no vol companyia. És molt ràpid caminant, obrint, furgant, escollint. Sap que tenir a prop qualsevol persona seria un destorb i, a més, el faria visible. En Liviu treballa una ruta que el condueix a la plaça d'Espanya. La zona és rica en metalls; ell inspecciona vuitanta contenidors cada hora.

A Murgeni, els familiars de la Grina eren tractants de cavalls i agricultors. A la seva família no hi va haver mai cap domador d'ossos ni cap fabricant de pintes. Allí, si recollien ferralla, ho feien amb cavall i carro i sempre eren desallotjaments. Aquí, malgrat que tenen una furgoneta, han d'anar a peu fins a trenta quilòmetres al dia. Ningú a la família no té permís de conduir i no han trobat cap català que estigui disposat a treballar amb ells per uns quants euros a la setmana.

Al vespre, tots tornen al campament amb el que han trobat. Separen els metalls –que portaran a les ferralleries del barri– i les sabates. Uns marroquins hi faran cap durant el cap de setmana i els donaran un euro per dos parells de sabates. Una bicicleta, un radiador, uns tubs de metall, un encenedor record d'algú que se'n va anar de vacances al Perú i un quadre amb una cascada surten del carret d'en Liviu. Aquest els agença i es dirigeix a una font a buscar aigua amb què rentar-se. Fa olor de pols de ferro. La Grina i dues dones més són als fogons. La casa de la Grina s'amara d'olor d'estofat.

Fins al març de 2008 el clan va viure a Fondo. L'anomenen així. Un pakistanès els tenia com a rellogats en un pis i els cobrava set-cents euros al mes, però no hi podien pujar la ferralla. Malgrat els set-cents euros i la sobreocupació, ningú no té cap mala paraula per al pakistanès. "Era un acord verbal", diu en Nicolae. Se'n van anar al març de 2008 perquè necessitaven espai per a la ferralla. Va ser així com van trobar aquest descampat i van demanar permís "als de la Renfe", els quals van accedir perquè van veure que, en una setmana, la família havia desbrossat un terreny ple de mala herba.

Un quilo de carn, un euro

El sopar ja gairebé és a punt. La carn la van comprar en un supermercat xinès del Fondo. Un quilo de carn, un euro. Hi van anar a peu. "Mai, mai", diu la Grina, recullen menjar dels contenidors. "Per què la gent tira menjar?", pregunta la Grina mentre decideix si la carn està massa salada. Arriba més gent. Uns familiars que viuen en una fàbrica abandonada de Sant Andreu se'n van a Romania i la Grina els vol donar unes coses per a la seva mare, la vertadera matriarca del clan. La Ioanna, a la qual no coneixeré en persona, és una presència molt forta per al clan, tant aquí com allà. Ella va aplegar els seus fills, els





va ensenyar a sobreviure, a respectar les persones grans, a viure. La Grina l'ha rellevat com ha pogut. La Ioanna fa dies que se'n va anar a Murgeni per curar-se una pulmonia de la qual no feia net ni amb medicines, ni amb herbes, ni amb pregàries cristianes. A Barcelona, la Ioanna demanava a la boca del metro fins que la policia la va fer fora. Després, es va acomodar en un portal, on la van acollir un grup d'ancians. Més tard va arribar l'hivern i per això ella se'n va anar.

La casa de la Grina té uns quinze metres quadrats. En una habitació hi viuen ella; en Dumitru, el seu company, i en Petrica, el seu germà petit. En Nicolae i en Liviu s'estan en una altra habitació. El fogonet ara és en un porxo; l'erm ja s'ha glaçat i és millor tenir-lo a dins. El fogonet, les tasses, els finestrans que protegeixen la casa de la pluja, la tele, el DVD, l'iPod nano del qual en Petrica no se separa, els quadres, les mantes amb què han entapissat la barraca, fins i tot el vestit de núvia que la Grina guarda com un tresor i el mòbil que té a la pantalla un bebè nouat: tot prové dels contenidors. Per a alguns barcelonins, la tele en què la Grina observa la Belén Esteban en un programa que no entén ja és vella perquè no és plana, l'iPod ha perdut la brillantor, el radiador està ratllat i el fogonet té un cop. El clan s'acomoda en l'opulència de la societat. La Grina prepara el menjar en una cassola de metall. La Mariana no es troba entre els convidats.

A la garita hi viuen en Víctor (un altre germà de la Grina), la Mariana i els seus dos fills, l'Albert i la Ramona. Quan van arribar, la parella acabava de tenir un bebè, per això la família els va cedir la casa que ja hi havia. La Mariana obre la porta; està contenta de tenir visites. Agafa una taula de plàstic de fora i hi posa una manta com a estovalles. Tot ho va trobar als contenidors i tot està net com una patena. Ràpidament, destapa un refresc i s'asseu. Llavors, balboteja en castellà que el seu bebè "no hi és".

La Mariana es va quedar embarassada al cap de nou mesos d'haver arribat a Barcelona. La nena va néixer prematura i, mentre el bebè era a la incubadora, ella es va dedicar a resar pels passadissos de l'hospital. "No casa, no comida, no agua". Ara diu que només volia "alguna cosa". Està tan acostumada a demanar que no mesura les paraules. A la casa hi ha aigua, menjar, radiadors –funcionen tot i que van sortir d'un contenidor–, llit, mantes. Des que la Mariana va perdre la nena, té l'expressió amargada.

La Mariana s'enfada i explota en romaní, sobretot quan el seu marit, en Víctor, la fa callar. Ell assegura que tots dos van estar d'acord a entregar el bebè als serveis socials. La Mariana el fulmina amb la mirada. Llavors, en Víctor l'anomena Alimentara, i ella a ell, Gimis.

Els gitanos romanesos tenen un doble nom: el que revelen quan oenagés, policies o serveis socials els pregunten per la seva identitat i el que els van donar els seus pares en néixer. El primer consta als papers. El segon és el real per a ells, el que els converteix en rom. Una altra mostra de l'art de desaparèixer, de no ser-hi, de ser invisibles, d'esborrar-se, de difuminar-se, d'aparèixer només a mitges.

La Grina irromp a casa de la Mariana. La Mariana i en Víctor continuen discutint i la Grina m'agafa de la mà. La nit s'empassa qualsevol possibilitat d'orientar-se en el descampat; només quan s'obren les portes de les dues cases es veu llum. La Grina no necessita claror per arribar a casa seva. Esquiva la bicicleta de la Ramona i fins i tot troba unes fustes que han posat per cobrir un sot.

Arriben els parents

Són familiars, alguns amb llaços de sang molt llunyans, i d'altres, més pròxims. Viuen al Fondo i a la fàbrica de Sant Andreu. Una de les noies que viuen al Fondo se'n va a

A l'esquerra, Nicolae amb el seu fillol Cornel al costat de la ferralla que han recollit durant tres setmanes. Nicolae, un dels disset germans de la Grina, va ser el primer de la família que va arribar a Barcelona des de Romania. A la dreta, una imatge del descampat on van construir dues barraques després d'obtenir el permís dels "de la Renfe".



“Els gitanos romanesos tenen dos noms: el que revelen a oenagés, policies o serveis socials i el que els van donar els seus pares en néixer. El segon és el de debò per a ells, els converteix en rom”.

Romania i la Grina ja té preparats els paquets que enviarà a la seva mare. Entre rom no hi ha comiats. El sopar se celebra com quelcom absolutament habitual, sense festes: algú arriba i sempre hi ha un plat per a ell. La noia que viatja ve a recollir els paquets i les noves que ha de portar a casa, a la mare de la Grina. Se'n va al matí amb un romanès que té una furgoneta. El preu, noranta euros per passatge —inclou dos paquets—, més seixanta euros pel tercer paquet i cinquanta euros per nen. Seran tres dies de viatge i ni ella mateixa sap si tornarà, si se n'anirà a un altre lloc o si es quedarà a Murgeni.

La Grina busseja en una maleta i treu unes sabates de taló que encara porten l'etiqueta; són unes sandàlies d'estiu que no s'ha posat ningú i que ella va trobar en un contenidor. És millor anar mudat per al viatge per si de cas té cap problema en alguna frontera. Malgrat que Romania forma part de la Unió Europea des de l'1 de gener del 2007, hi ha fronteres que resulten difícils de travessar pel fet de ser gitanos. Els documents estan en ordre, però la noia ho pregunta una vegada i una altra a en Nicolae. “No n'entenc, de papers, per què necessito un paper que digui que existeixo si sóc de carn i ossos”, diu en Petrica.

En aquest sopar, en Nicolae, fins aquest moment només el germà gran de la Grina, es revela amb el veritable rol que té entre els gitanos romanesos. La noia que se'n va confia en la seva paraula. En els sis anys que fa que van arribar, en Nicolae s'ha convertit en el jutge de pau entre els diferents clans que hi ha a la perifèria de Barcelona.

Al desembre del 2006 la xifra d'empadronats d'origen romanès era de 51.353. Quants gitanos? Ningú no ho sap del cert i a ells no els importa. En Nicolae és jutge perquè no ha tingut mai problemes amb la policia. El seu germà és a La Modelo. Ell ni el justifica ni el victimitza; qui la fa la paga, i ell no ha de pagar res. En Nicolae té la dona i la filla a

Murgeni. El bebè va néixer i ell les va enviar a casa. Entre els rom hi ha por que els treguin els nens. És un vell fantasma.

A l'hora de sopar, en Nicolae explica que durant el dia ha trobat unes pilotes en un contenidor. Estaven desinflades, però poc abans havia recollit una manxa. Un grup de jubilats s'hi ha acostat i ell els n'ha regalat una. Els ancians han organitzat un partidet a la vorera; fins i tot l'han convidat a jugar, però ell ha seguit el seu camí. La Grinariu. Quin és el nom de debò de la Grina? En Petrica, el germà petit, se separa de l'iPod i pregunta si vol que escrigui tots els noms. És l'únic que sap llegir i escriure, i això li atorga certa importància. La Grina es diu Oradia, i en Petrica, Bordei. Revelar el nom és un ritual d'acceptació i d'hospitalitat. Tots estem asseguts, repartits entre els llits de la Grina i en Petrica. Gairebé tothom fuma. Hi ha una bombeta que il·lumina l'habitació.

De sobte, apareix la Mariana al meu costat i diu que se'n va a Can Xisco. No sé en quin moment en Nicolae ha desaparegut. Vull continuar escoltant en Petrica, però haig d'acompanyar-la per respecte. Caminem la Mariana, la Ramona, l'Albert i en Víctor. Al bar, la nena descobreix que de les màquines escurabutxaques en surt música i la Marianariu per primera vegada. Un home aparta dissimuladament la bossa i la Mariana se n'adona; sap que d'això se'n diu *desconfiança*. Ho ha viscut tota la vida a Romania i ara ho pateix a Barcelona. Amb decisió, agafa la nena i s'esfuma per art d'encantament.

Ahir, abans de lliurar aquest article, vaig agafar un taxi a la ciutat dels prodigis. El conductor era romanès i li vaig dir que coneixia uns altres romanesos, gitanos romanesos. “No són romanesos”, va engegar. Els rom constitueixen a Romania entre el 8 i el 13% de la població, entre 1,8 i 3 milions de persones. Em vaig girar per veure el paisatge. **M**

Roger Bartra

“Desconfío de
la manipulació de les
emocions en política”

Entrevista **Alicia García Ruiz**



Roger Bartra és una de les figures intel·lectuals més importants de Mèxic. Antropòleg, sociòleg i assagista, es va doctorar en sociologia per la Universitat de la Sorbona. Fill d'exiliats catalans, actualment és investigador emèrit de l'Institut d'Investigacions Socials de la Universitat Nacional Autònoma de Mèxic (UNAM). Ha estat professor i investigador visitant en diverses universitats: la Pompeu Fabra de Barcelona, el Paul Getty Center de Los Angeles, la Johns Hopkins, la Universitat de Califòrnia de La Jolla i la de Wisconsin. El 1996 va rebre el premi de la UNAM. La tardor de 2010 va ser convidat per la càtedra Joaquim Xirau a una estada de recerca i docència a la Universitat de Barcelona. És autor de més de vint llibres, entre els quals hi ha *Las redes imaginarias del poder político* (1996), *El salvaje artificial* (1997), *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía* (2004), *Territorios del terror y de la otredad: ensayos de cultura política* (2007) o *La fractura mexicana* (2009). És col·laborador de diverses publicacions, com ara *Letras Libres*.

Una part important de la seva obra es relaciona amb la malenconia. Quina és la importància d'aquest tòpic en la història cultural?



Cal començar distingint entre la depressió o la síndrome bipolar i la malenconia. No és el mateix la malenconia com a malaltia que com a mite cultural; és a dir, la manera com la veuen avui dia els psiquiatres o els neuròlegs i la malenconia com a part integrant de la cultura occidental. Originàriament, era entesa com una forma de bogeria provocada per la pèrdua de l'objecte de l'amor, de l'afecte, que podia ser una persona, un lloc, qualsevol cosa. La paraula vol dir "humor negre" i es referia a la teoria humoral hipocràtica. Segons aquesta forma d'explicació, els humors eren substàncies que es cremaven dintre del cos i, en fer-ho, es formava una substància negra que causava una malaltia terrible. L'interessant de la malenconia considerada com a fenomen cultural és que té una història llarguíssima a Occident. Ha penetrat pels porus de totes les societats, en diferents èpoques. Moltes persones han afirmat que és una forma peculiar de viure la mort, o d'experimentar la mort sense morir. Es va associar tradicionalment a l'home brillant o al geni, sobretot a partir d'Aristòtil, però no tot és tan lluminós. Bàsicament, va ser concebuda com una malaltia devastadora. Resulta paradoxal que, alhora, aquest intens patiment formava part d'un procés de gestació de la individualitat, de l'afirmació del jo, de subjectivació, de manera que de vegades es va considerar subversiu. En temps cristians es va associar al pecat; amb la figura de l'*accidia*, la malenconia del monjo. Se suposava que era una escapatòria vinculada al pecat, es va dotar d'un contingut moral. En suma, la seva història es ramifica per la història de les societats occidentals en maneres diverses i contraposades. Possiblement hi ha subjacent un substrat profund que aflora cíclicament. Avui estem vivint un d'aquests moments de renovat interès, un autèntic retorn.

Com a fenomen cultural, la malenconia ha estat caracteritzada en gran manera com a autoreflexivitat dels subjectes i de les seves formacions culturals. Els moments culturals malenconiosos es poden considerar com a moments d'hiperlucidesa?

Jo crec que combinen moments de terrible tensió, de malestar, però que al mateix temps desperten aquesta lucidesa, aquesta avidesa per penetrar els plecs profunds de la cultura, de la societat, de la persona. La malenconia resulta un instrument magnífic per a la reflexió, perquè tant aplega problemàtiques racionals, científiques, com textures sentimentals i emocionals; una combinació de raons i emocions.

Avui dia s'estableixen molts paral·lelismes entre barroc i postmodernitat, com a èpoques fonamentalment desencantades, que constitueixen una barreja entre la nostàlgia per un retorn impossible al passat i una poderosa incertesa sobre el futur. Una novel·la com el *Don Quixote*, tan malenconiosa a la seva manera, és simptomàticament una cruïlla; es diu que és l'última novel·la de cavalleries i la primera novel·la moderna. Està d'acord amb aquests paral·lelismes?

A l'Amèrica Llatina des de fa alguns anys es parla molt d'un retorn del barroc o d'un neobarroc. Bolívar Echevarría –filòsof equatorià que vivia a Mèxic, que va morir fa poc– va convertir aquesta idea en el seu emblema. Entenia l'exploració del barroc com una manera peculiar de viure la realitat capitalista, la realitat moderna, que per a ell era invivable i que només es podria travessar mitjançant la solució barroca. Hi estic d'acord. Així mateix, crec que la tradició hispana del barroc és interessant perquè és, en efecte, una cruïlla, és alhora un Renaixement tardà i una Il·lustració primerenca. S'ha dit que en la

“Les energies afectives hi són, a la política, i s’hi quedaran, i potser sempre hi han estat, però quan cristal·litzen en l’exaltació d’un líder arribem a situacions potencialment perilloses”.

tradició espanyola la Il·lustració és molt pobra, però si considerem el barroc com una Il·lustració *avant la lettre*, això ja no és cert. En aquest sentit crec que és recuperable una tradició barroca en el nostre àmbit cultural, com a recuperació d’aquest primerenc pensament il·lustrat. És cert que es tractaria d’una Il·lustració encara tenyida de renaixentisme, amb un regust antic, un xic estranya. Avui dia, però, hi ha altres formes que ressorgeixen no solament de l’actitud barroca, sinó també de l’actitud romàntica. Es dona un rescat del romanticisme, que constitueix la primera crítica de la modernitat, on també s’uneixen actituds racionals amb actituds sentimentals.

Una combinació clau en la política actual. Quin paper té la cultura en la configuració dels imaginaris polítics actuals?

Des de Tocqueville sabem que la base més important per a la democràcia moderna es troba en la dimensió moral cultural en el sentit d’usos i costums, en la tradició llatina. Crec que continua sent veritat. El que ha passat és que la cultura s’ha ramificat fins a tal punt que moltes de les seves branques han adoptat una actitud francament antimoderna. El fet genera una situació peculiar perquè es produeix un espai autònom de contracultura que posa en tensió els mecanismes legitimadors tradicionals. En aquestes condicions, davant la dissolució dels antics processos de legitimació, creixen les que denomino “xarxes imaginàries del poder polític”, com a nous mecanismes de legitimació dels estats democràtics que funcionen per vies no democràtiques, i que en alguns casos poden significar una amenaça postdemocràtica. Suposen l’intent d’assolir una legitimació política, no per la participació dels ciutadans en les eleccions, sinó a través d’unes “xarxes imaginàries” que sovint entren en una estranya relació simbiòtica amb l’alteritat, precisament amb aquesta alteritat tremendament amenaçadora del terrorisme. La simbiosi entre democràcia i terrorisme ens ha d’inquietar de debò, perquè pot portar aquests processos de legitimació d’estats moderns per vies no democràtiques.

Es parlaria aquí de formes perverses de legitimació dels governs?

Els governs serien formalment democràtics, però buscarien formes de legitimació no democràtiques. És el problema que Luhmann va discutir tant amb Habermas sobre si existeix la possibilitat que els sistemes polítics moderns es legitimin sense acudir a recursos externs al sistema i que ho facin amb la mateixa eficàcia, per una mena de màgia sistèmica que li donaria coherència i legitimitat.

Es presentarien a si mateixos com a necessaris?

Sí, seria una legitimació automàtica que, segons Luhmann, no requerria recursos extrasistèmics. En canvi, Habermas creia en la necessitat d’aquests recursos extrasistèmics, culturals, etc., per legitimar la democràcia moderna i els estats moderns. Es tracta d’una discussió important i que no s’ha d’oblidar. Jo intento reprendre-la estudiant els mecanismes de mediació o les estructures de mediació que es

generen dins els sistemes polítics, que no obeeixen als mecanismes democràtics representatius tradicionals, i que consisteixen en aquestes xarxes imaginàries que estableixen l’esmentada simbiosi entre l’establishment i l’amenaça de l’alteritat, del terror, en l’altre extrem.

Fins a quin punt el mite del salvatge, un poderós mite de l’alteritat sobre el qual vostè ha treballat, inspira avui la construcció política de la figura del “poble”?

Amb el mite del salvatge passa una cosa molt semblant que amb la figura de la malenconia: tots dos formen un substrat profund de la cultura occidental que reapareix cíclicament en diversos països i sota diferents condicions. Una de les seves reaparicions més recents és l’assimilació de la idea de “poble”, com a mite, a la idea del salvatge. D’una banda, apareix com a espai perillós, amb uns nuclis profunds d’agressivitat que es condensarien entorn de la figura de les masses furibundes. Però també hi ha la idea del bon salvatge, del poble com a instància salvadora, com a reservori del millor de la societat. Aquest últim vessant és el que pren el populisme, no solament a l’Amèrica Llatina, sinó també a Europa i en altres llocs. Presenta el poble com una alternativa que de vegades permet a dirigents carismàtics establir formes no democràtiques de consens, perquè se suposa que la seva figura emana d’aquest poble noble i el representa. Els qui s’oposen a aquests líders més aviat acostumen a atendre al mite del salvatge amenaçador que s’allotja a les entranyes de la plebs, del poble. S’estableix una mena d’oscil·lació, gairebé barroca, entre els uns i els altres. Crec que, efectivament, assistim a un renaixement del mite del salvatge al si mateix de la política, i això no solament passa als països subdesenvolupats, sinó que es tracta d’un fenomen que travessa fronteres.

Això estaria en relació amb la crisi de l’esgotament de la política? Es parla d’una postpolítica com a esgotament de l’activitat política, que esdevé autoreferencial i espectacularitzada. Però, d’altra banda, sobretot en la distinció entre la política i l’àmbit polític, es busca aquesta mena de font de la vida política exterior a la política mateixa.

Sí, equivaldria a la figura dels bàrbars, que poden portar la salvació o suposar una amenaça. L’actitud no és nova. Fa dècades que molts polítics van comprendre (sobretot als Estats Units, però no només allí) que per legitimar els estats era important deixar una part marginal, fet que es manifesta en abstenció, en repudi de la política.

Aleshores, si tots hi participessin, un “excés” de democràcia seria concebut com a amenaça al sistema?

Això mateix. Per tant, segons aquesta actitud antipolítica, es necessitaria una quota important d’exclusió com a requisit per legitimar un sistema que, a més, teixirà aquestes xarxes imaginàries i convertirà aquesta marginalitat de vegades hiperactiva en una amenaça simbòlica, que, tanmateix, genera processos de cohesió de sectors hegemònics.

Segons el que ha comentat, una característica central del populisme és la identificació afectiva amb el líder. Però aquesta identificació pot tenir efectes de dos tipus. D'una banda, hi hauria el perill d'una mena de retorn de "majories morals", amb tot el que comporta. Però, d'una altra, ens permetria parlar d'una mobilització d'afectes en una època de desafecció política.

Jo desconfio profundament de la manipulació de processos emocionals i sentimentals en la política.

I si això s'utilitza per forjar el nou subjecte polític (encara que sigui sota la forma de no-subjecte) que molts estan buscant?

Sóc conscient que les energies afectives hi són, a la política, i s'hi quedaran, i potser de fet hi han estat des de sempre, però quan això cristal·litza en l'exaltació d'un líder polític em sembla que arribem a situacions potencialment perilloses.

Per exemple?

En general passa a l'Amèrica Llatina, i diria que és el cas de Veneçuela amb Chávez, que usa aquests recursos per generar un fort suport popular, amb prou èxit. Tanmateix, no ha aconseguit desfer-se dels mecanismes democràtics, ja que ell mateix va arribar al poder mitjançant aquests. Segons el meu parer, els ha erosionat, però no eliminat, i aquest fet genera dinàmiques molt peculiars; tant, que en les últimes eleccions l'oposició va obtenir gairebé la meitat dels vots.

I això no es podria entendre precisament com un signe que no és un líder autoritari?

És que és un líder autoritari, però en un context democràtic. Ha aconseguit una modificació notable del sistema polític veneçolà, ha instal·lat mecanismes dissenyats per a la perpetuació del poder del líder i, sobre tot, en relació amb les eleccions, ha configurat una xarxa de districtes electorals que l'afavoreix enormement. El populisme a l'Amèrica Llatina ha crescut en un context democràtic. A finals dels vuitanta i els noranta, amb l'excepció de Mèxic i de Cuba, pràcticament tota l'Amèrica Llatina va passar a la democràcia. Mèxic és un cas més tardà, ja que arriba a la democràcia l'any 2000. El populisme havia arrelat molt profundament en aquest país; de fet estava institucionalitzat.

En relació amb els indubtables èxits d'una dècada d'esquerra a l'Amèrica Llatina, pel que fa a redistribució de la renda i disminució de la bretxa entre rics i pobres, es fa una distinció entre governs socialdemòcrates i governs populistes. Hi està d'acord, amb aquesta distinció?

Els governs que es consideren d'esquerra tenen una cosa en comú: l'objectiu de la instauració de polítiques que resolguin el terrible problema de la desigualtat i de la injustícia social. El que no comparteixen sempre és la manera d'abordar-lo. Crec que s'han perfilat dos corrents: el populista a Veneçuela, l'Equador i Bolívia, i el socialdemòcrata a Xile i el Brasil. Això fins a cert punt no deixa de ser sorprenent: Lula semblava procedir de la tradició populista, encara que va continuar polítiques socialdemòcrates assenyades iniciades per Cardoso. Són dues versions molt diferents de l'esquerra. La vocació democràtica dels socialistes xilens i el Partit del Treball de Lula és enorme. És més dubtosa en els casos de l'Equador, Bolívia i Veneçuela. Hi ha també unes altres diferències. En els populistes, el que tenim és l'afirmació d'un líder carismàtic fort, la instauració d'estructures de mediació de tipus clientelar –característiques de formes de dominació de caràcter no democràtic– i, per descomptat, intents importants de redistribució.

Però en cada cas cal matisar. A Veneçuela la redistribució està basada en l'ús de la renda petroliera, que tradicionalment ha estat enorme. Es promou una actitud difusament anticapitalista i retòricament antiimperialista. Tanmateix, té trets típics del populisme tradicional: economies mixtes, una certa estatització, però sense abandonar les regles capitalistes del mercat. En les tradicions populistes hi ha una actitud anticapitalista però no una voluntat de liquidar el capitalisme.

Es refereix a Mèxic?


Allí el populisme el va encapçalar López Obrador. Els mateixos excessos populistes del líder van soscavar ràpidament la seva enorme influència durant el procés electoral. En uns mesos va aconseguir patir el desgast que Chávez està patint en anys. La diferència consisteix en el fet que a Mèxic hem patit setanta anys de populisme social, sabem de què tracta, i una gran part de la població va desconfiar d'aquesta alternativa, va tenir por que fos una mena de retorn encobert del PRI i va acabar rebutjant-lo. Aquest no és el cas de Veneçuela, on no s'havia institucionalitzat una tradició populista; després de la caiguda de Pérez Giménez, hi havia un règim democràtic. De fet, Veneçuela és una de les democràcies més antigues de l'Amèrica Llatina.

I quines conseqüències hi té, a Mèxic, una crítica tan primerenca a una democràcia recent?

Quan Tocqueville va anar als Estats Units, el país era una democràcia jove. Hi observava –per tornar al tema de la malenconia– l'expansió d'una actitud malenconiosa. Cada vegada que intentaven aproximar-se als objectius que s'havien proposat, aquests s'allunyaven, les promeses de la democràcia s'esfumaven. A Mèxic la idea de la democràcia es va carregar en excés d'esperances. S'esperava que solucionés els problemes de la misèria, del narcotràfic..., de tantes coses. Però no es pot recarregar tant el projecte democràtic, perquè no es tracta de problemes que pot resoldre directament la democràcia, que és en essència un mecanisme de representació política. La transició és un canvi enorme que la gent no valora prou. No s'ha aconseguit generar un orgull democràtic, de país que ha estat capaç de fer una transició pacífica a la democràcia. I, sens dubte, es viu d'una manera molt diferent, avui es gaudeix de llibertats que abans no hi havia. En un país amb una tradició de violència molt important es produeix una transició de vellut; n'hauríem d'estar molt orgullosos. Però gran part de la intel·lectualitat mexicana es troba simptomàticament afectada per una actitud malenconiosa, pessimista.

Passa en certa manera com a Espanya: n'hi ha que creuen que es vivia millor contra el règim, però això és una actitud intel·lectualista. A Mèxic era possible, en tot cas, que la intel·lectualitat tingués una relació crítica amb el règim. Amb la transició s'acaben aquests referents fàcils i la intel·lectualitat, sobretot la que volia ser d'esquerra, no té un discurs coherent i no sap ben bé cap a on tirar. Es comença a generar un sentiment de desencís i d'acceptació gairebé passiva de retorn de l'antic règim; un règim que, a més, no tornarà. El nostre futur es pot assemblar més al que ha passat a l'Argentina. La cultura del PRI es pot desenvolupar de manera similar a la cultura peronista, és a dir, pot acabar per penetrar totes les instàncies polítiques.

Quina seria, aleshores, la responsabilitat dels intel·lectuals?

Jo ho he dit moltes vegades a Mèxic: hem de sostenir un orgull democràtic, però alhora una actitud crítica. 



Il·lustració: Adrià Llarch

Cocteleries

Text **Empar Moliner** Escriptora

Tampoc no fa tant de temps. Jo vivia a Barcelona i tenia molt de temps. També tenia una moto, i, quan em venia de gust anar a un bar, només havia de baixar al carrer i engegar-la. Sempre m'ha agradat anar sola als bars i als restaurants i em sorprenen molt quan sento que hi ha qui no ho ha fet mai. També m'agrada anar-hi en companyia, esclar, però prefereixo anar-hi sola que no pas amb algú a qui tant li farà el que mengi i el que begui.

Doncs això. En aquella època que tenia tant de temps, prenia còctels a diari. Per això m'agradava tant el carrer Aribau. Hi havia tres cocteleries (vaja, encara hi són) que m'agradaven molt (encara m'agraden). El Dry Martini, a la cantonada de Còrsega (muntanya, Besòs); el Harry's, a la mateixa cantonada (però mar, Llobregat); i l'Ideal, a la cantonada amb Mallorca (també mar, Llobregat). Durant el trajecte cantava cançons com ara *My curse*, de The Afghan Whigs, o *Rainy day at the theme park*, d'Àlex Torio. I anava pensant en quin còctel em prendria. Un Margarita, un Pisco Sour, un Dry Martini, un Negroni, un Old Pal (que és com un Negroni, però amb whisky en lloc de ginebra). M'aturava un moment a la cantonada del carrer Mallorca amb Aribau i triava alegrement el bar.

Sempre el triava en funció del torn dels cambrers i del còctel que em venia de gust. Quan ets parroquià habitual d'un bar et fa l'efecte que saps quin cambrer sap fer millor aquest còctel o l'altre. Si volia un Bloody Mary anava al

Dry Martini, on hi ha una cambrera que els fa especialment amargants. I si volia un Negroni anava al Harry's, on en Quim, que en aquella època era cambrer i ara n'és propietari, me'ls feia més carregats de ginebra. Si volia un Margarita, al Harry's. Si volia un Gimlet, a l'Ideal. Si volia un Pisco Sour però em venia de gust anar al Harry's em posava un ou a la bossa, perquè allà no en tenien i el còctel ha de dur ou.

L'Ideal és ideal al migdia. Hi ha canapès i la barra s'omple d'homes que enraonen de futbol i tanquen negocis. M'encanta escoltar-los. El Harry's m'agrada a la tarda. Entrar-hi i fixar-se en el cartell: "Avui recomanem..." I a sota, en lletres negres, el còctel recomanat. Algú que prenia copes amb mi en aquell bar (encara ho fem) em va fer veure que hi havia un còctel que es deia Empire. Mai no ens va agradar, però comptàvem el pas del temps gràcies a ell. Al cartell de la paret que els dic, els còctels recomanats anaven per ordre alfabètic. L'Alexander era dels primers. El Whisky Sour, dels últims. El Gibson (que es el Dry Martini, però amb cebeta, en lloc d'oliva) apareixia –ja ho vam aprendre– un dia abans que el Gimlet, que sempre demanàvem. I un dia, de cop, tornàvem a veure l'Empire al cartell. "Ja ha passat un mes...", deïem.

M'agradava començar a prendre copes amb patates fregides a les vuit del vespre i a les nou anar un moment al bar del costat a demanar la carta dels entrepans. És un bar molt normal, d'aquests que s'han especialitzat en entrepans

de tres pisos. Tot seguit, el cambrer mateix del Harry's anava a encarregar-nos l'entrepà que havíem triat i ens el deixava menjar a la barra amb un còctel. De vegades, en lloc de fer això sortíem a sopar i el cambrer ens deia: "Pagueu quan torneu". Perquè sempre tornàvem a fer la copa de després. Un Old Fashioned, per exemple. I vinga a parlar atropelladament fins que sonava la música que ens feia saber que havia arribat l'hora de tancar. Moltes nits deixava la moto aparcada allà.

Prendre còctels sempre m'ha semblat elegant. Per això, el carrer Aribau és dels meus preferits de la ciutat. Ara no tinc tant de temps i ja no visc a Barcelona. He deixat una mica els destil·lats i m'he passat al vi, com Bukowsky. Però si em trobo al carrer Aribau m'agrada entrar als bars a saludar els meus amics. I si és més tard de les dotze del migdia em prenc una copa. Hi segueix havent els bevedors de sempre, que aleshores em saludaven amb una inclinació de cap. I aquell altre, que era més xerraire (sempre procuràvem desempallegar-nos-en). I encara es passeja la Violeta la Burra entre les taules, tocant les castanyoles, perquè tothom se la miri i li compri els cedés o les flors (i sempre hi ha algun jovencell que ho fa, perquè la troba exòtica, i així es fa el modern amb els amics). I el venedor de roses pakistanès amb cara de doctor. I el venedor de llumins i ventiladors. I la parella que sempre es discutia. Algun client ja s'ha mort, em va explicar el Quim, l'altre dia. **M**